PETER BROWN

EL MUNDO DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Prólogo de
José Enrique Ruiz-Domènec



GREDOS

M U N D O   A N T I G U O

Este extraordinario estudio sobre los cambios culturales y sociales en la Antigüedad Tardía (aproximadamente desde el año 150 hasta el 750 d. C.) explica cómo y por qué aquel periodo supone un distanciamiento de la «civilización clásica». El autor demuestra que esta fue la época en que se produjo la irremisible desaparición de la mayoría de las instituciones antiguas más arraigadas: en el año 476, el Imperio Romano había desaparecido por completo en la Europa occidental, y en el año 655 el Imperio Persa había desaparecido por completo de Oriente Medio. Brown examina estos cambios, y las reacciones de los hombres que los vivieron, y muestra que aquel periodo fue también una época de señalados comienzos. El resultado es una respuesta lúcida a una pregunta crucial en la historia mundial: ¿Cómo es posible que un mundo tan excepcionalmente homogéneo como la civilización mediterránea del año 200 d. C. se dividiera en tres sociedades: la Europa occidental católica, el Imperio bizantino y el islam, que vivieron mutuamente enfrentadas durante la Edad Media?

«Imperio, aparato del Estado (no más de mil individuos), oligarquías locales: Peter Brown afronta la microfísica del poder romano al tiempo que cuestiona el concepto de decadencia. ¿Cómo no hacerlo? Los germanos eran requeridos en el Imperio; eran los libertadores de los colonos agrícolas».

JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC



Diseño de la colección: Luz de la Mora
Imagen de la cubierta: Detalle de *El sueño de Constantino*, c.1457 (fresco), Piero della Francesca (c.1415-1492) / Album / akg-images / Electa

M U N D O   A N T I G U O

PETER BROWN (Dublín, Irlanda, 1935) es profesor de Historia en la Universidad de Princeton. Su obra abarca desde el análisis del culto a los santos, pasando por su célebre biografía *Agustín de Hipona* (que escribió a los 32 años, y actualmente sigue siendo un texto de referencia), hasta una nueva interpretación de la Antigüedad Tardía que subvierte la difundida tesis de la *decadencia* del Imperio Romano acuñada por el historiador Edward Gibbon. Su erudición, su rigor y su sensibilidad le han convertido en uno de los historiadores más sobresalientes y singulares.

PETER BROWN

El mundo de la Antigüedad tardía

De Marco Aurelio a Mahoma

PRÓLOGO DE JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC

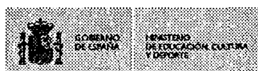
TRADUCCIÓN DE ANTONIO PIÑERO



EDITORIAL GREDOS, S. A.

MADRID

Esta obra ha sido publicada con una subvención del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.





López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
editorialgredos.com

Primera edición en castellano: Editorial Taurus, 1989.
Primera edición en esta colección: febrero de 2012.

REF.: GBNC043
ISBN: 978-84-249-2341-9
DEPÓSITO LEGAL: B-3.906-2012

CONTENIDO

SEGUNDA PARTE

LEGADOS DIVERGENTES

PRÓLOGO

por

JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC

En junio de 1996, Peter Brown estuvo en Barcelona. Aceptó la invitación que le había realizado meses atrás para que dictara la conferencia inaugural de la XXIV Semana Internacional de Estudios Medievales. Bill Christian me ayudó a convencerle. Una misión difícil, si tenemos en cuenta la apretada agenda de un historiador de renombre internacional. Buscaba con ello unir la Universidad Autónoma de Barcelona a la lista de universidades ilustres vinculadas a su actividad: Alls Souls College y Merton College en Oxford, Berkeley, Londres, Princeton, Padua, Harvard, UCLA o Collège de France. Aquellos días se mostró como una personalidad generosa, cordial y abierta. El hombre sabio capaz de moverse en todos los espacios. Me propuso que le eligiera un número de estudiantes relevantes, a los que invitó a un desayuno de trabajo en el hotel en que se hospedaba, en plena plaza de Cataluña. También aceptó con respeto los honores asociados a su prestigio. Le conduje al Palacio Requesens y le convencí de que formara parte como académico correspondiente de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Aceptó encantado, con una naturalidad asombrosa, agradecido y, al mismo tiempo, sin darle excesiva importancia.

Entre actos, me hablaba de su interés por el estudio de los santos como árbitros de la cultura. Fue estupendo comentar con él las iniciativas de amigos comunes, como Sophia Bosch Gajano, que le quería llevar a Roma, en una inolvidable comida en el restaurante Siete Puertas. Fueron en verdad unos días estupendos. La situación mejoró, si cabe, durante el viaje al valle de Boí. Peter Brown quería cono-

cer las iglesias románicas de la zona, en especial Sant Climent de Taüll, cuyo pantocrátor admiró en su ubicación museística. Me resultó enriquecedor comprobar el acercamiento a lo sagrado por parte de un hombre alejado de las interpretaciones dogmáticas de la religión católica. En ese hermoso lugar pirenaico emergió el verdadero espíritu de Peter Brown, sus raíces irlandesas.

Peter R. L. Brown nació el 26 de julio de 1935 en Dublín (Irlanda). Siguió una carrera poco ortodoxa para aquellos tiempos. A los treinta y dos años se hizo un nombre entre los estudiosos del mundo antiguo al escribir una biografía de san Agustín (se la publicó la editorial Faber, de Londres). Un libro que tuvo suerte al atravesar el Canal de la Mancha: tanto en Francia como en España, y quién sabe si también en otros lugares, no tuvo la adecuada ubicación. Traducido por editoriales católicas, su texto choca con sus lectores, que se resisten a una interpretación poco ortodoxa del norte de África en el siglo v, en particular del donatismo. Valorado como una herejía por la Iglesia de Roma, pocos lo habían visto como lo que realmente fue: una disidencia de la población mayoritariamente de origen berebere con respecto a una clase dirigente romana, insensible a los problemas sociales y económicos en una época de subida de precios y caída de los beneficios comerciales y las rentas agrarias. El donatismo no fue estrictamente una revuelta social, pero tuvo en la agonía de las clases desprotegidas la razón de su anclaje. San Agustín vivió de cerca el conflicto y se preocupó tanto por él como por los rumores de las «invasiones» bárbaras. En ese libro, Peter Brown dejó claro que iba a proponer una lectura de ese pasado bastante diferente a la de los manuales escolares; una época cargada de problemas debidos a la caída y decadencia del Imperio romano.

En realidad, lo que desde el siglo xviii con Edward Gibbon llamamos la caída del Imperio romano no fue más que un desarreglo político y un desajuste militar en las provincias romanas de Occidente (Britania, Galia, Norica e Hispania). A su estela, el retorno de los reyes para gobernar ese mundo que el Senado y el pueblo de Roma habían dejado a su suerte. Estas ideas están en el punto de partida de

su libro más famoso, el que el lector tiene ahora en sus manos. En 1971, la editorial londinense Thames and Hudson le propuso que escribiera una síntesis sobre el complejo período de Marco Aurelio a Mahoma. Al aceptar el encargo, era consciente de que se enfrentaba con un gran reto y, al terminarlo, se dio cuenta de que había escrito un gran libro y había acuñado un término para la posteridad. El título *The World of Late Antiquity*, «El mundo de la Antigüedad tardía», respondía a la triple herencia consumada por décadas de estudio sobre los siglos II al VII: la fractura silenciosa en la sociedad romana tras la muerte de Marco Aurelio, comenzada por su hijo Cómodo y continuada por la dinastía de los Severo; la lenta renuncia a los valores clásicos, incluido el valor del cuerpo, y, en tercer lugar, una crisis económica generalizada que consigue dividir el Imperio y dejarlo indefenso ante las sacudidas de una constante inmigración de pueblos «bárbaros» y sumido, con la desaparición del Imperio persa sasánida, en la mayor guerra del mundo que la historia ha visto.

Esta triple herencia historiográfica había otorgado un contenido a los estudios sobre la etapa final del Imperio romano, orientados a perfilar la tesis de Edward Gibbon: el Imperio no supo hacer frente a los cambios históricos, como proponía Ferdinand Lot, no fue capaz de equilibrar sus instituciones con la integración del cristianismo, decía Santo Mazzarino, quedó afectado por una sorda revolución social resultado, a su vez, de una crisis económica generalizada, proponía A. H. Jones o, simplemente, fue asesinado por los bárbaros, como espetó André Piganiol al final de un libro extremadamente polémico. En todo caso, los administradores imperiales y los gobernadores de provincias, cuestores y pretores, con la legitimidad que les daba el Derecho romano, no se dieron cuenta de que en las tierras entre Britania y el Adriático, entre la frontera del Rin y las Columnas de Hércules, la renovación de la vida económica, social y cultural solo podía hacerse por las redes construidas por las comunidades cristianas y regentadas por los obispos y jamás mediante la tiranía burocrática y militar de los ilirios. Por ignorarlo, por servilismo ante el modelo ideado por Diocleciano de la Tetrarquía, el Imperio se vio

atado primero con las cuerdas doctrinales de la dinastía constantiniana y luego con las sedas palaciegas de la dinastía de los Valentiniano.

Si la historia de la Antigüedad tardía tiene un sentido, Peter Brown se lo otorgó a través del estudio de aspectos hasta ese momento poco investigados: el valor del cuerpo, el papel de los santos, las transformaciones de la moral cristiana, la deriva del paganismo, la función de los obispos como responsables de la Iglesia, vale decir, de la *domus episcopi* que en esos años se correspondía con todo un barrio; en definitiva, un estudio que entiende la sociedad romana como una realidad histórica, no como una suma de valores, según la habitual tendencia de los estudios humanísticos.

Seguramente fue este método histórico lo que más interesó a Michel Foucault. Desde su encuentro en Berkeley, ambos mantuvieron una estrecha amistad. Para consolidarla, Peter Brown acudió al Collège de France en 1982 a dictar cuatro conferencias. Paul Veyne estuvo en ellas. Le pidió entonces un texto para publicar en el tomo primero de una historia de la vida privada que se estaba gestando bajo la dirección de Georges Duby y Philippe Ariès. El texto se publicó originalmente en francés en 1985 con el título *Vie privée à la fin de l'Antiquité*. Y esto (y algunas cosas más) es lo que le convirtió en un historiador de referencia mundial; de cita obligada en los ambientes interesados en descubrir el discurso cognitivo de la patrística.

Imperio, aparato del Estado (no más de mil individuos), oligarquías locales: Peter Brown afronta la microfísica del poder romano al tiempo que cuestiona el concepto de decadencia. ¿Cómo no hacerlo? Los germanos eran requeridos en el Imperio; eran los libertadores de los colonos agrícolas. ¿Cómo entender que durante siglos se les vistiera con esos rasgos hirsutos, rústicos, que aparecen constantemente en los cuadros y las películas? La famosa decadencia del Imperio romano es una ilusión retrospectiva, una proyección de las ideologías modernas y una explicación causal tan simple como inútil; o, como dice Paul Veyne, el problema de la caída del Imperio

romano *n'existe pas*. Es una transformación radical, eso sí, de los valores clásicos, del modo de vida «romano», probablemente también de su sentimiento de superioridad moral ante los pueblos bárbaros. En esa transformación, lo importante fue la invención de un mundo nuevo, que se pudiera adaptar al triunfo del cristianismo. Asombro entre los que no están sensibilizados con estas ideas de Peter Brown, los que viven aún a la sombra de los viejos tópicos. ¿Dónde encontrar las claves de esta transformación «en positivo» de la vida romana? Se encontrará en el relato trazado por él que conduce a Constantino desde Britania a Roma y culmina con el decreto, mal llamado Edicto de Milán, por el que se declara ilegal la persecución de los cristianos.

Los buenos soldados romanos están al frente de las maniobras que los generales trufados en emperadores emprenden para conquistar el poder con el fin de instalar una nueva y revolucionaria concepción de Dios. El *Zeitgeist* del siglo IV tiende a encontrar acomodo a este cambio, pese a las resistencias promovidas por el emperador Juliano, al que la posteridad conocerá como «el Apóstata», que situó su suerte (y su vida) en una guerra contra Partia, que perdió. Con su muerte, prende el cambio en la sociedad romana y ya no la abandona en los próximos siglos. Un fenómeno de civilización. Aquí Peter Brown necesitó profundizar. La expansión del estilo de vida y de la moral cristiana es un problema que no encontró respuesta en las páginas del libro que aquí se prologa; eso le obligó a seguir la investigación a través de las vicisitudes del Derecho romano en la completa convicción, y esta es una idea sumamente original, de que «el pilar sobre el que se apoyó el triunfo del cristianismo fue el Derecho romano». Tuvo la oportunidad de desarrollar esta tesis gracias a Jacques Le Goff, que le propuso escribir sobre el origen del cristianismo en la formación de Europa para una colección dirigida por él. El resultado fue *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A. D. 200-1000*, cuyo original lo publicó la editorial Blackwell de Oxford en 1996 [*El primer milenio de la cristiandad*, Barcelona, Crítica, 1997]. El mundo romano se transfiguró en el mundo cristiano-romano, sin que ello implicase decadencia.

La tesis, una vez formulada, no gustó en determinados ambientes. La tesis era (y es) un escándalo. Es muy fácil guarnecerse detrás de los viejos tópicos sobre el sentido de la Roma antigua cuando adoptó el cristianismo como religión oficial. Es a veces divertido y a la vez triste convertir ese momento histórico en el escenario de un relato de bárbaros sedientos de sangre, de religiosos abnegados y una sociedad perpleja ante el fin de una civilización más que secular. El positivismo consiste en escribir el relato de una cadena de hechos que provocaron la irremediable desaparición del aparato del Estado romano, el fin en términos paródicos de Roma al ser destronado el niño que portaba la diadema imperial y llevaba los dos nombres más cargados de símbolos de toda la historia de Roma: se llamaba Rómulo Augústulo. El escándalo, la verdad insospechada, es la que leemos en los textos de Peter Brown con su reconocible estilo. Leamos un ejemplo, las palabras finales de su excelente y debatido *The Boy and Society* (Nueva York, Columbia University Press, 1988) [*El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, El Aleph, 1993]: «Para las personas modernas, cualesquiera que sean sus creencias religiosas, los temas de la Iglesia primitiva, como la renuncia sexual, la continencia, el celibato y la vida virginal, conllevan matices gélidos. El mismo hecho de que la Europa y la América modernas procedan del mundo cristiano que sustituyó al Imperio romano en la Edad Media ha asegurado que, incluso hoy, estas nociones sigan cerniéndose sobre nosotros como presencias pálidas y prohibidas. Los historiadores deben aportarles la debida cantidad de sangre roja y caliente. Al estudiar su contexto social y religioso preciso, el investigador puede devolver a estas ideas un poco del interés humano que tuvieron en su época. Cuando se haya hecho esta ofrenda, es posible que las sombras heladas vuelvan a hablarnos, y tal vez más dulcemente que lo que suponíamos, en la lengua extraña de una cristiandad hace mucho tiempo desaparecida. Si es que su mensaje habrá de servirnos de ayuda o de consuelo para nuestros tiempos, eso es algo que los lectores deben decidir por sí mismos».

Asegurar la comprensión del pasado remoto en un lector actual es la preocupación fundamental que atraviesan las páginas de los

libros de Peter Brown. Es lo primero y fundamental que debemos entender a la hora de leer este libro. Aliento de una necesidad de compromiso intelectual con su tiempo que le conduce a recuperar el pasado con el máximo rigor histórico. Únicamente ese rigor puede ofrecernos, de forma simultánea, el conocimiento de aspectos desconocidos de una época fundamental en la construcción de la nuestra y la garantía de hacernos mejores ciudadanos a medida que sabemos que el porvenir descansará en una historia de buena calidad.

En su citada conferencia en Barcelona el 26 de junio de 1996, Peter Brown señaló que la verdadera víctima del cristianismo no fue el Imperio, ya que entre ambos se había creado una estrecha colaboración, sino que lo que en realidad se sacrificó fue la ciudad antigua. El siglo v consumó este hecho y, por primera vez, ubicó la cultura en espacios cerrados, los monasterios, y buscó en ella no el placer de entender la realidad humana, sino el sentido de una vida que alcanza su plenitud con la muerte. El tiempo de Horacio era el pasado. A partir del irónico giro ideológico, de una vida interior de renuncia, los Padres de la Iglesia concibieron que la verdad estaba en el más allá. Sobre esas ideas se construyó el mundo de la Antigüedad tardía, cuyo marco histórico trazó el propio Peter Brown en el libro que ahora el lector tiene en sus manos.

J. E. R.-D.

EL MUNDO DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

PREFACIO

Este libro es un estudio de cambios sociales y culturales. Abrigo la esperanza de que cuando el lector lo concluya posea algunas ideas de cómo, e incluso por qué, el mundo de la Antigüedad tardía (aproximadamente entre el 200 y el 700 d. C.) llegó a ser tan diferente del «clásico», y cómo, a su vez, los rapidísimos cambios de este período decidieron la diversa evolución de Europa, occidental y oriental, y el Próximo Oriente.

Al estudiar esta época debemos tener siempre presente la tensión entre cambio y continuidad, viva y perenne en ese mundo en torno al Mediterráneo excepcionalmente antiguo y de tan profundas raíces. Por un lado, este período es el momento en el que ciertas instituciones antiguas, cuya ausencia podría haber parecido totalmente inimaginable en un hombre que viviera hacia el 250 d. C., desaparecieron irremisiblemente. Hacia el 476 el Imperio romano se había esfumado del escenario de la Europa occidental; hacia el 655 le ocurría lo mismo al Imperio persa en el Próximo Oriente. Sería demasiado fácil escribir sobre la Antigüedad tardía como si se tratara meramente de una melancólica historia de «decadencia y caída» del Imperio romano, visto desde Occidente, o del Imperio persa —sasánida—, considerado desde Irán. Por otro lado, vamos cayendo en la cuenta, cada vez más, de las nuevas y sorprendentes creaciones ligadas a este período, y nos dirigimos hacia ellas para descubrir por qué Europa se hizo cristiana y el Próximo Oriente, musulmán. Nos hemos vuelto extremadamente sensibles al talante «contemporáneo» del nuevo arte abstracto de esta época; los escritos de hombres como Plotino y

Agustín nos sorprenden, porque —como en una obertura desconocida— percibimos los primeros acordes de tantas y tantas melodías que un europeo sensible ha llegado a considerar como lo más «moderno» y valioso de su propia cultura.

Al dirigir nuestra mirada al mundo de la Antigüedad tardía nos sentimos aprisionados entre la triste contemplación de vetustas ruinas y la calurosa aclamación de un nuevo nacimiento. Pero lo que nos falta a menudo es percibir cómo era la vida en aquel mundo. Al igual que muchos contemporáneos de los cambios, nos iremos enterando de ellos, y nos haremos extremadamente conservadores o histéricamente radicales. Un senador romano podía escribir como si viviera aún en los días de Augusto y despertarse —como les pasó a muchos a finales del siglo v d. C.— cayendo en la cuenta de que ya no había ningún emperador romano en Italia. A su vez, un obispo cristiano podía saludar con gozo los desastres de las invasiones bárbaras como si estos tornaran irrevocablemente a los humanos desde la civilización terrena hacia la Jerusalén celestial; sin embargo, lo hará en un latín o en un griego inconscientemente modelado sobre las estructuras clásicas antiguas y, a la vez, revelará actitudes hacia el universo, prejuicios y esquemas de comportamiento que lo señalarán como un hombre firmemente enraizado aún en ocho siglos de vida mediterránea.

Cómo basarse en un gran pasado sin ahogar el cambio. Cómo innovar sin perder las propias raíces, y, sobre todo, qué hacer con el extraño que está en medio de nosotros..., con esos seres humanos excluidos de una sociedad tradicionalmente aristocrática, con pensamientos a los que una cultura ancestral niega la posibilidad de expresión, con necesidades no contempladas por una religión convencional, con el forastero de más allá de las fronteras... Tales son los problemas con los que ha de enfrentarse cualquier sociedad civilizada, y que en la Antigüedad tardía eran particularmente espinosos. No me imagino a un lector tan insensible a la idea de Grecia o Roma del período clásico o tan indiferente a la influencia del cristianismo a quien no le apetezca llegar a formarse un cierto juicio sobre el mundo de la Antigüedad tardía, mundo que contempló la

radical transformación de aquellas y la victoria sobre el paganismo clásico de este. Pero debo dejar bien claro que al presentar el devenir de este proceso me he concentrado en el modo como los hombres de la Antigüedad tardía afrontaron el problema del cambio.

El Imperio romano cubría un territorio vasto y diverso: las innovaciones que experimentó en este período fueron complejas y variadas. Se escalonan desde procesos obvios y bien documentados —tales como las repercusiones de la guerra y los elevados impuestos que recaían sobre la sociedad de los siglos III y IV— hasta mutaciones tan íntimas y misteriosas como las que afectan a las relaciones del ser humano con su propio cuerpo y con sus inmediatos vecinos. Confío en que el lector será paciente conmigo si comienzo la primera parte de este libro con tres capítulos que delinean los cambios en la vida pública del Imperio —del 200 al 400 d.C.—, y vuelvo luego sobre mis pasos para analizar las transformaciones de las actitudes religiosas, menos públicas pero igualmente decisivas, que tuvieron lugar en el mismo período. He procurado especialmente señalar los momentos en los que considero que los cambios en las condiciones socioeconómicas del Imperio se entreveraban con la evolución religiosa de la época.

A lo largo de todo este período, los principales teatros de las innovaciones fueron el Mediterráneo y Mesopotamia. El mundo de los bárbaros septentrionales permaneció en la periferia de esas áreas. Bretaña, el norte de las Galias, las provincias danubianas tras la invasión de los eslavos a finales del siglo VI, quedan fuera de mi ángulo de visión. La narración gravita por sí misma hacia el Mediterráneo oriental; nuestro relato termina con mayor naturalidad en la Bagdad de Harun al-Rashid que en el remoto Aquisgrán de su contemporáneo Carlomagno. Confío en que el lector (y especialmente el medievalista acostumbrado a tratados generales interesados sobre todo en el surgimiento de la sociedad occidental posromana) me perdone si me mantengo en los límites de esta región. Para Europa occidental tendrá guías seguros, de los cuales ambos somos igualmente deudores.

Nadie puede negar los estrechos lazos entre las revoluciones social y espiritual de la Antigüedad tardía. Ahora bien, precisamente porque tales vínculos son tan íntimos no pueden reducirse a la relación superficial de «causa y efecto». A menudo el historiador solo es capaz de afirmar que ciertos cambios coinciden entre sí, de tal modo que uno no puede entenderse sin referirse al otro. Una historia del mundo de la Antigüedad tardía en el que desfilaran todos los emperadores, bárbaros, soldados, terratenientes y recaudadores de impuestos crearía una imagen tan descolorida e irreal de la condición de esa época como la que produciría una narración que se ocupara tan solo de las almas recoletas, de los monjes, místicos y pavorosos teólogos de aquel tiempo. Debo dejar al lector la decisión de si mi relato le ayuda a comprender por qué tantos cambios, y de tan diferentes clases, convergieron para generar este período tan característico de la civilización europea que llamamos la Antigüedad tardía.

La revisión de este libro debe mucho a la vigilancia de Ph. Rousseau, cuyo cuidado ha ido más allá, como ocurre a menudo, de la comprobación de fechas y citas; y su conclusión debe muchísimo a mi mujer, cuya curiosidad y sensibilidad por los períodos de cambio he compartido gozosamente durante muchos años.

PRIMERA PARTE

LA REVOLUCIÓN ROMANA TARDÍA

I
SOCIEDAD

1. LOS LÍMITES DEL MUNDO CLÁSICO HACIA EL 200 D. C.

«Vivimos alrededor de un mar como ranas en torno a una charca», había dicho Sócrates a sus amigos atenienses. Setecientos años más tarde, en el 200 d. C., el mundo clásico permanecía arracimado alrededor de su «charca»: todavía se aferraba a las riberas del mar Mediterráneo. Los centros de la Europa moderna se hallan situados muy lejos, hacia el norte y el oeste del mundo de los hombres antiguos. Para estos, viajar a las riberas del Rin era casi como adentrarse a mitad de camino en tierras de bárbaros: un sureño típico llegó a transportar a su mujer, ya fallecida, desde Tréveris hasta Pavía, de donde era oriunda, para enterrarla con toda seguridad junto a sus antepasados. Un senador griego de Asia Menor, nombrado gobernador en tierras del Danubio, sentía lástima de sí mismo: «Los habitantes de esta región [...] viven la existencia más miserable del género humano —escribía—, puesto que no cultivan olivos y no beben vino».

El Imperio romano se había extendido tanto cuanto pareció necesario a las épocas de la República y del Bajo Imperio para proteger y enriquecer al mundo clásico, que vivía ya una existencia de siglos en torno a las riberas del Mare Nostrum. El extraordinario flujo de la vida mediterránea es lo que nos llama poderosamente la atención en el apogeo de este Imperio en el siglo II de nuestra era. Esta impetuosa marea había penetrado tierra adentro como nunca antes previamente; en el norte de África y en el Próximo Oriente nunca al-

canzaría la altura de entonces. Durante un breve tiempo los grampios de Escocia tomaron asiento ante una comida para oficiales condimentada al estilo de las casas de campo italianas. Una ciudad de trazado hipodámico, con anfiteatro, biblioteca y estatuas de filósofos clásicos, contemplaba los montes del Hodna, en Timgad, en lo que ahora son los yermos territorios del sur de Argelia. En Dura-Europos, en las riberas del Éufrates, una guarnición militar tenía el mismo calendario de festividades públicas que Roma. El mundo de la Antigüedad tardía había heredado este sorprendente legado: uno de los problemas principales del período comprendido entre los años 200 al 700 era cómo mantener a través de un vasto imperio un estilo de vida y una cultura basados originalmente en los hábitos de una delgada franja tachonada de ciudades-estado de la época clásica.

En primer lugar, el Mediterráneo clásico había sido siempre un mundo que rozaba los límites de la inanición. El Mediterráneo es un mar rodeado por cadenas de montañas: sus fértiles llanuras y los valles de sus ríos son como encajes de blonda zurcidos a una estameña. Muchas de las grandes ciudades de la época clásica se hallaban emplazadas en alturas imposibles. Cada año sus habitantes pillaban los territorios de alrededor para poder alimentarse. Al describir los síntomas de una malnutrición ampliamente extendida en las zonas rurales a mediados del siglo II, Galeno observaba: «Los habitantes de la ciudad, según su costumbre, reunían y almacenaban suficiente grano para todo el año siguiente inmediatamente después de la cosecha. Se llevaban todo el trigo, la cebada, las vainas y lentejas, y dejaban solo un resto para las gentes del campo». Contemplada a esta luz, la historia del Imperio romano es el relato de cómo un diez por ciento de la población, que vivía en las ciudades y había dejado su marca en el curso de la civilización europea, se alimentaba —expresándolo brevemente al modo de Galeno— gracias al trabajo del restante noventa por ciento que laboraba en el campo.

La comida era el bien más precioso en el antiguo Mediterráneo. El alimento significaba transporte. Pocas de las grandes ciudades del

Imperio romano albergaban la esperanza de satisfacer sus propias necesidades gracias a los terrenos de su entorno inmediato. Roma había dependido durante largo tiempo de la navegación anual de la flota cerealista procedente de África. Hacia el siglo VI d.C. Constantinopla importaba 175.200 toneladas de trigo por año de Egipto.

Para todos los primitivos sistemas de transporte, el agua es lo que el ferrocarril ha sido en la época moderna: la única arteria indispensable para el cargamento pesado. Tan pronto como una mercadería dejaba las aguas del Mediterráneo o las de un río caudaloso, su marcha ágil y barata se trocaba en un movimiento lento y ruinoso. Costaba menos transportar un cargamento de trigo de un extremo a otro del Mediterráneo que acarrearlo ciento cincuenta kilómetros tierra adentro.

De este modo el Imperio romano consistió siempre en dos mundos que se solapaban entre sí. Hasta el año 700 de nuestra era las grandes ciudades costeras permanecieron cerca unas de otras: veinte días de tranquila navegación es lo que hubiera necesitado un viajero desde un extremo del Mediterráneo, centro medular del mundo romano, hasta el otro. Tierra adentro, sin embargo, la vida romana había tendido siempre a condensarse en pequeños oasis, como gotas de agua sobre una superficie árida. Los romanos gozan de renombre por las carreteras que circulaban a lo largo de todo el Imperio, pero tales caminos pasaban a través de ciudades cuyos habitantes conseguían la totalidad de sus alimentos y la mayoría de lo que empleaban para vivir en un radio de solo cincuenta kilómetros.

Era, por lo tanto, en los territorios interiores, a lo largo de los márgenes de las grandes vías, donde los pesados costos del Imperio se hacían más evidentes. La faz más terrible y brutal del Imperio romano aparece en los esfuerzos incesantes para mantenerse continuamente unido. Soldados, administradores, correos y suministros debían estar perennemente en movimiento de provincia en provincia. Visto por los emperadores en el año 200, el mundo romano se había transformado en una enmarañada retícula de caminos, marcada por los almacenes de postas en los que cada pequeña comunidad debía

reunir comida, prendas, animales y hombres en cantidades siempre en aumento para sustentar a la corte y el ejército.

Para los que subvenían a las necesidades de esta severa maquinaria tales obligaciones no eran, al menos, nada nuevo. En algunos lugares eran tan antiguas como la civilización misma. En Palestina, por ejemplo, Cristo había indicado a sus oyentes cómo comportarse cuando un funcionario les obligara a caminar con él (es decir, a llevarle su equipaje) durante un par de kilómetros. Incluso el vocablo que el Evangelista utilizó para «obligar» no era una palabra originariamente griega: derivaba del persa y procedía de un mundo quinientos años anterior, de aquellos días en los que los aqueménidas habían abastecido los famosos caminos de su vasto imperio con los mismos métodos brutales.

El Imperio romano, sin embargo, que se había extendido peligrosamente lejos del Mediterráneo hacia el año 200 de nuestra era, se mantenía unido por la ilusión de ser aún un mundo muy pequeño. Rara vez un estado ha sido tan dependiente de un juego de manos tan delicado. Hacia el año 200, el Imperio estaba gobernado por una aristocracia de cultura, gusto y lenguaje sorprendentemente uniformes. En Occidente, la clase senatorial se había mantenido como una élite tenaz y absorbente que dominaba Italia, África, el mediodía de Francia y los valles del Ebro y del Guadalquivir; en Oriente, toda la cultura y el poder locales habían permanecido concentrados en las manos de las orgullosas oligarquías de las ciudades griegas. A lo ancho del mundo helénico ninguna diferencia de vocabulario o pronunciación podría traicionar el lugar de nacimiento de cualquier hablante bien educado. En Occidente, los aristócratas bilingües pasaban inconscientemente del latín al griego; un terrateniente africano, por ejemplo, podía encontrarse totalmente a gusto en un salón literario de acomodados griegos en Esmirna.

Sin embargo, esta sorprendente uniformidad era mantenida por hombres que percibían oscuramente que su cultura clásica existía solo para excluir las posibles alternativas a su propio mundo. Como muchas aristocracias cosmopolitas —como los dinastas de la Europa

feudal tardía o los aristócratas del Imperio austro-húngaro— hombres de la misma clase y cultura en cualquier parte del mundo romano se sentían más cercanos unos de otros que de la vasta mayoría de sus vecinos, ese paisanaje «subdesarrollado» que pululaba en los umbrales de sus puertas. La existencia de los «bárbaros» ejercía una presión silenciosa, pero sin pausa, sobre la cultura del Imperio romano. Los «bárbaros» no eran solo los primitivos guerreros de allende las fronteras; hacia el año 200, a los «bárbaros» se habían agregado también los que no participaban de la vida del Imperio mismo. Un aristócrata podía trasladarse de un foro a otro —que conservaban entre sí una similitud tranquilizadora— hablando un lenguaje uniforme y observando ritos y códigos de comportamiento compartidos por todos los hombres educados; pero su camino se abría paso a través de territorios poblados de lugareños que eran para él tan ajenos como un germano o un persa. En las Galias los campesinos hablaban aún celta; en el norte de África, púnico y libio; en Asia Menor, antiguos dialectos como el licaonio, el frigio y el capadocio; y en Siria, el arameo y el siríaco.

Pero aunque vivían codo con codo con este mundo bárbaro, inmenso y no asimilado, las clases gobernantes del Imperio romano se habían mantenido libres en gran medida de algunos de los exclusivismos más virulentos de los modernos regímenes coloniales: eran notoriamente tolerantes en materia de razas y religiones locales. Pero el precio que exigían para la inclusión en su propio mundo era la uniformidad, la adopción de su estilo de vida, sus tradiciones y su educación, e igualmente el uso de sus dos lenguas clásicas, el latín en Occidente y el griego en Oriente. Aquellos que no se encontraban dispuestos a participar eran excluidos; se les despreciaba soberanamente como «patanes» y «bárbaros». Los que podrían haber participado y no lo hicieron —especialmente los judíos— eran tratados con diversos grados de odio y desprecio, solo ocasionalmente temperado por la curiosidad respetuosa hacia representantes de una antigua civilización del Próximo Oriente. Aquellos que habían participado alguna vez, y se habían «descolgado» ostentosamente

—a saber, los cristianos— eran reos de una ejecución sumaria. Hacia el año 200 de nuestra era muchos gobernadores provinciales y masas populares habían tenido la ocasión de delimitar las fronteras del mundo clásico con histérica certidumbre respecto a los disidentes cristianos de su interior; como dijo un magistrado sobre los adoradores de Cristo: «No puedo ni siquiera decidirme a escuchar a gente que habla mal de la religión romana».

La sociedad clásica hacia el 200 d.C. poseía unos límites muy precisos. Estaba muy lejos, sin embargo, de ser una sociedad estancada. En el mundo griego, la tradición clásica había existido durante setecientos años. Su primera explosión de creatividad, en Atenas, no debería cegarnos hasta el punto de no percibir la asombrosa manera en la que, desde las conquistas de Alejandro Magno, la cultura griega se había acomodado a un ritmo de supervivencia... como algo que va distendiéndose con lentitud, capaz de matices exquisitos, cual melodía pacientemente repetida como un canto llano. Durante el siglo II tuvo lugar un renacimiento estimulante. Coincidió con una revitalización de la vida económica y de la iniciativa política de las clases superiores de las ciudades griegas. La edad de los Antoninos constituyó el apogeo de la segunda sofística griega. Estos hombres —conocidos por su devoción a la retórica— eran al mismo tiempo monstruos literarios y grandes ricachones urbanos. Gozaban de una vasta influencia y popularidad. Uno de ellos, Polemón de Esmirna, «trataba a todas las ciudades como inferiores, a los emperadores como no superiores, y a los dioses... como iguales». Pero detrás de ellos estaban los prósperos asentamientos del Egeo. Los impresionantes restos clásicos de Éfeso y Esmirna (e igualmente las ciudades y templos contemporáneos similares desde Lepcis Magna, en Túnez, hasta Baalbek, en el Líbano) nos parecen hoy resumir un mundo antiguo e intemporal. Pero tales monumentos fueron, de hecho, la creación de una magnificencia barroca que duró pocas generaciones, entre Adriano (117-138) y Septimio Severo (193-211).

Precisamente al final del siglo II y a comienzos del III la cultura griega fue recopilada cuidadosamente para formar ese lastre de tradi-

ción clásica que perduró a través de la Edad Media. Las enciclopedias, los manuales de medicina, de ciencias naturales y de astronomía, a los que orientaron sus ojos todos los hombres cultivados —latinos, bizantinos, árabes— durante los siguientes mil quinientos años, fueron compilados en aquellos momentos. Los gustos literarios y las actitudes políticas que continuaron en el mundo griego hasta el final de la Edad Media se fueron conformando por vez primera en la época de los Antoninos. Los caballeros bizantinos del siglo xv utilizaban todavía un ático recóndito creado por los sofistas de la época de Adriano.

En aquella época el mundo griego había hecho suyo al Imperio romano. Podemos apreciar esta identificación con el Estado romano, y los sutiles cambios de acento que comportaba, contemplando a un griego de Bitinia incorporado a la clase gobernante romana como senador: Dion Casio, quien escribió una *Historia romana* hasta el año 229 de nuestra era. Aunque este personaje había aceptado entusiasmado el punto de vista del Senado romano, su obra nos recuerda constantemente que el Imperio había llegado a unos griegos habituados ya a siglos de despotismo ilustrado. Dion sabía que el emperador era un autócrata. La aceptación de una honestidad común y los intereses compartidos con las clases superiores educadas eran las únicas barreras a su comportamiento, y no precisamente la delicada obra de relojería de la constitución de Augusto. Y Dion sabía cuán frágiles podían ser semejantes frenos: había estado presente en una reunión del Senado en la que un astrólogo había denunciado a ciertos «hombres de calva coronilla» por conspirar contra el emperador... e instintivamente su mano se disparó hasta el vértice de su cabeza. Pero Dion aceptaba la dura dominación de un hombre en tanto en cuanto le proporcionara un mundo ordenado: solo el emperador podía impedir la guerra civil; solo él era capaz de ejercer una vigilancia eficaz sobre las ciudades griegas absortas en facciones rivales; solo él podía conseguir que la clase a la que Dion pertenecía fuera segura y respetada. Los eruditos bizantinos, que se dirigieron a la obra de Dion varios siglos más tarde para conocer la historia de Roma, se sentían irremediablemente confusos ante los relatos de hé-

roes de la República romana, pero eran capaces de comprender a la perfección a los emperadores fuertes y plenamente conscientes de la propia época de Dion: la historia romana de un griego de finales del siglo II y comienzos del III era ya su historia.

Un cambio del centro de gravedad del Imperio romano hacia las ciudades griegas de Asia Menor, un reflorecimiento del mandarinato griego que tuvo lugar en los prósperos días de los Antoninos apunta ya en dirección a Bizancio. Pero los hombres de la época de Dion Casio emprendieron con entera decisión otro camino: eran decididos conservadores; su gran éxito se había expresado en una reacción cultural; para ellos los límites del mundo clásico eran aún claros y rígidos... Bizancio como tal —una civilización que podía engendrar, basándose en esta antigua tradición siempre orientada hacia el pasado, tales novedades revolucionarias como el establecimiento del cristianismo y la fundación de Constantinopla como la «nueva Roma»— era inconcebible para un hombre como Dion. (Este personaje, por ejemplo, jamás menciona la existencia del cristianismo, aunque los cristianos habían preocupado a las autoridades de su país de origen durante más de ciento cincuenta años.) Tal civilización solo podía emerger en la revolución romana tardía de los siglos III y IV de nuestra era.

El tema que reaparecerá una y otra vez a lo largo de este libro es la mutación y la redefinición de los límites del mundo clásico después del año 200. Pero esta cuestión tiene poco que ver con el problema convencional de la «decadencia y caída del Imperio romano». Este «declive y caída» afectó solamente a la estructura política de las provincias occidentales del Imperio, mas dejó incólume la central energética cultural de la Antigüedad tardía, el Mediterráneo oriental y el Próximo Oriente. Incluso en los estados bárbaros del occidente de Europa durante los siglos VI y VII, el Imperio romano, tal y como sobrevivió en Constantinopla, era aún considerado como el estado civilizado más importante del mundo, y era denominado por su an-

tiguo nombre: la *Respublica* (cf. pág. 131). El problema que preocupaba con urgencia a los hombres de la Antigüedad tardía era más bien la dolorosa modificación de las antiguas fronteras.

Geográficamente, el dominio sobre el Mediterráneo iba cediendo. Bretaña fue abandonada después del 410; tras el 480 las Galias fueron gobernadas con firmeza desde el norte. Paradójicamente, en Oriente el continuo retroceso del Mediterráneo había tenido lugar con anterioridad y más imperceptiblemente; pero resultó decisivo. Hasta el siglo I de nuestra era, una capa superficial de civilización griega cubría aún enormes áreas de la meseta irania. Un arte grecobudista había florecido en Afganistán, y se han encontrado en las afueras de Kabul los decretos de un monarca budista traducidos a un griego filosófico impecable. En el 224, sin embargo, una familia de Fars, del «rancio sur» del chovinismo iranio, se hizo con el control del Imperio persa. La dinastía rectora de este nuevo imperio redivivo, la sasánida, despojó rápidamente sus hombros de esta elegante vestidura griega. Un imperio eficiente y agresivo, cuyas clases dominantes eran notablemente poco receptivas a la influencia occidental, se encontraba firmemente asentado en los límites de las fronteras orientales del Imperio romano. En los años 252, 257 y de nuevo en el 260, el gran sha, el rey de reyes, Sapor I, dio muestras de cuán terribles daños podían infligir sus caballeros tocados de cota de malla: «El césar Valeriano vino contra nosotros con setenta mil hombres [...] peleamos contra él en una gran batalla, y prendimos al césar Valeriano con nuestras propias manos [...] abrasamos las provincias de Siria, Cilicia y Capadocia, las devastamos y conquistamos, llevándonos a sus pueblos como cautivos». El temor a repetir una experiencia semejante inclinó el péndulo de los intereses imperiales alejándolo del Rin y acercándolo cada vez más hacia el Éufrates. Y lo que es más importante, la confrontación con la Persia sasánida abrió una brecha en las barreras del mundo clásico en el Próximo Oriente: dio la preeminencia a Mesopotamia, y expuso así al mundo romano a la constante influencia de esa región que albergaba una creatividad inmensa y exótica en el arte y la religión (cf. especialmente págs. 154-157).

No siempre las fechas convencionales son las más decisivas. Todo el mundo sabe que los godos saquearon Roma en el año 410, pero las provincias occidentales del Imperio, entonces perdidas, permanecieron durante siglos como un reducto fácilmente reconocible de una civilización «subromana». Por el contrario, cuando las provincias orientales del Imperio fueron ganadas por el islam después del 640, no permanecieron durante largo tiempo como sociedades «subbizantinas», sino que se «orientalizaron» rápidamente. El islam mismo fue empujado mucho más allá de los límites orientales de sus conquistas originarias por las grandes masas de población del Imperio persa caído bajo su dominio. En el siglo VIII el litoral mediterráneo cayó bajo el poder de Bagdad; el antiguo Mare Nostrum se transformó en un remanso de paz para hombres acostumbrados a navegar desde el golfo Pérsico; la corte de Harun al-Rashid (788-809), con sus pesados aderezos de cultura «subpersa», era un recordatorio perenne de que la irreversible victoria del Próximo Oriente sobre los griegos había comenzado, lenta pero segura, con la revuelta de Fars en el año 224 de nuestra era.

Mientras el Mediterráneo perdía terreno, un mundo más antiguo aún volvía a ver la luz. Los artesanos en Bretaña retornaban a las formas artísticas de la época de La Tĕne. Los siervos de la Galia romana tardía recuperaban de nuevo su nombre celta: *Vassus*. Los árbitros de la piedad del mundo romano, los eremitas coptos de Egipto, revivían la lengua de los faraones (cf. pág. 95); y los poetas hímnicos de Siria acumulaban sobre Cristo apelativos de la realeza divina que hundían sus raíces en época sumeria. Alrededor del Mediterráneo mismo las barreras interiores se derrumbaban. Otro aspecto del mundo romano, preparado hacía largo tiempo en la oscuridad (cf. págs. 50-51), aparecía ahora en la superficie como una marga diferentemente coloreada impelida por el arado. Tres generaciones después de que Dion Casio lo ignorase, el cristianismo se transformó en la religión de los emperadores (cf. págs. 87 y ss.). Las cosas pequeñas dejan traslucir a veces los cambios con mayor fidelidad porque son inconscientes. Cerca de Roma, el taller de un escul-

tor del siglo IV tallaba todavía estatuas impecablemente tocadas con la antigua toga romana (¡provistas de una zapata para encastar en ella cabezas portátiles de retratos diversos!); pero los aristócratas que encargaban tales obras se cubrían de hecho con vestiduras que traicionaban una exposición prolongada a la atmósfera «bárbara» del mundo no mediterráneo: un jubón de lana del Danubio, una capa del norte de las Galias, bien sujeta a los hombros por un broche afiligranado de Germania, y, para protegerse del frío, unos pantalones de Sajonia. A nivel más profundo aún, en el verdadero núcleo del Mediterráneo, la tradición de la filosofía griega había encontrado el camino para abrirse a muy distintas perspectivas religiosas (cf. págs. 75 y ss.).

Cambios como estos son los cauces principales de la evolución del mundo de la Antigüedad tardía. En los dos apartados siguientes debemos considerar el contexto político y social de la revolución con el que comenzaron esos cambios hacia finales del siglo III y comienzos del IV.

2. LOS NUEVOS GOBERNANTES: 240-350

Dion Casio había abandonado las labores de la pluma en el 229 sin la más mínima sospecha de lo que iba a acontecer. Sus nietos y tataranietos pudieron ser testigos del advenimiento al trono de Diocleciano en el 284, y de la conversión de Constantino al cristianismo en el 312. Para poner un ejemplo más conocido: san Cipriano, obispo de Cartago, fue martirizado en el 258. Su secretario, un anciano venerable, pudo contar a un antiguo amigo de san Jerónimo (nacido hacia el 342) cuáles eran los libros cuya lectura agradaba al gran obispo. No debemos pasar por alto estos lazos tan humildes entre las generaciones. El imperio pagano de un Cipriano de Cartago, hacia la mitad del siglo III, nos puede parecer infinitamente alejado del «tardío» imperio cristiano de los años de san Jerónimo, hacia finales del siglo IV. Ahora bien, el Imperio era un enorme cuerpo social que solo

se movía lentamente. Con mucho, la mayor parte de su riqueza radicaba en los campos, y la población en su mayor número vivía de una agricultura de mera subsistencia. Por esta razón el Imperio estaba bien arropado contra los efectos de dos generaciones de inestabilidad política e invasiones bárbaras tras el 240.

A partir de esta fecha, el vasto y dilatado Imperio debía enfrentarse a incursiones de los bárbaros y a una inestabilidad política en una escala para la que no estaba preparado. El modo como el Imperio romano capeó la crisis de los años que mediaron entre el 240 y el 300 no da el tono del desarrollo futuro de la sociedad en la Antigüedad tardía.

La crisis dejó al descubierto el contraste entre el antiguo núcleo mediterráneo del Imperio y el mundo más primitivo y frágil extendido a lo largo de las fronteras. Alrededor del Mare Nostrum la guerra se había transformado en una eventualidad remota. El absoluto dominio de la aristocracia tradicional en la vida política y cultural del Imperio dependía de una paz prolongada. Sin embargo, hacia el norte y a lo largo de la frontera oriental que bordeaba las tierras altas de Armenia y de Irán quedaba claro que la paz no era más que un receso momentáneo en las leyes de la naturaleza. El Imperio romano fue uno de los pocos grandes estados del mundo antiguo —junto con China— que había intentado crear un oasis de gobierno civil pacífico entre sociedades habituadas a vivir perennemente en guerra. Con la ascensión de Persia en el 224, la formación de la confederación gótica en la cuenca del Danubio tras el 248 y el pulular de bandas armadas a lo largo de las riberas del Rin después del 260, el Imperio debía enfrentarse a la guerra en todos los frentes.

Pero se hallaba clarísimamente mal equipado para ello. Entre el 245 y el 270 todas las fronteras se desmoronaron. En el 251 el emperador Decio quedó aniquilado, junto con su ejército, en lucha contra los godos en los pantanos del Dobrudia. En el 260 Sapor I tomó prisioneros al emperador Valeriano y a sus tropas, y capturó Antioquía. Las espigadas embarcaciones bárbaras del estuario del Rin y de Crimea anticiparon las proezas de los vikingos; depredaron las cos-

tas de Bretaña y las Galias, y llegaron en sus *razzias* hasta las indefensas ciudades del Egeo. En el 271, el emperador Aureliano tuvo que rodear a la mismísima Roma con una desoladora muralla defensiva. Incluso la unidad del Imperio quedó amenazada por la «emergencia» de los imperios locales: Póstumo gobernó las Galias, Bretaña e Hispania desde el 260 hasta el 268; Zenobia de Palmira controló parte de las provincias orientales del 267 al 270.

El mundo romano se quebraba en pedazos, aunque los diferentes grupos y provincias corrieron una suerte muy distinta. A lo largo de las fronteras, las ciudades y las villas quedaban abandonadas rápidamente; los ejércitos proclamaron veinticinco emperadores en solo cuarenta y siete años, y solo uno de ellos murió en su cama. Alrededor del Mediterráneo, sin embargo, un mundo más flexible se aferraba persistentemente a sus costumbres y esperaba un futuro mejor. La ceca de Alejandría seguía acuñando conscientemente los rostros de los emperadores que se iban sucediendo a dos mil kilómetros hacia el norte. En sus grandes villas los senadores romanos continuaban su mecenazgo de la filosofía griega (cf. págs. 85-86), y posaban para sus bustos marmóreos a la manera barroca de los Antoninos. En Roma, en África y en el Mediterráneo oriental los obispos cristianos gozaban de una tranquilidad y libertad de movimientos que contrastaba ominosamente con la existencia llena de tensiones de los gobernantes paganos (cf. págs. 70 y ss.). En las décadas de crisis muchos ciudadanos importantes de las urbes mediterráneas debieron proseguir tranquilamente los deberes rutinarios de la administración —como, por ejemplo, los de Oxirrinco en el Alto Egipto— confiando en que la «buena y divina fortuna» del emperador restauraría rápidamente el orden.

Los sólidos cimientos de la vida civil se mantuvieron firmes. Pero la crisis había producido un efecto inmediato: nunca sería gobernado de nuevo el Imperio por un encantador círculo de conservadores sin problemas, como en los días de Marco Aurelio.

El Imperio romano fue salvado gracias a una revolución militar. Rara vez se ha aplicado una sociedad con tanta decisión a talar la

madera seca de sus clases superiores. La aristocracia senatorial quedó excluida del mando militar hacia el 260. Los aristócratas debían dejar la vía expedita a los soldados profesionales que surgían desde los rangos inferiores de la tropa. Tales profesionales remodelaron el ejército romano. La lenta y pesada legión fue dividida en pequeños destacamentos para ofrecer una defensa más flexible en profundidad contra las *razzias* de los bárbaros. Los destacamentos fronterizos quedaron protegidos a su espalda por una nueva e impresionante fuerza de choque compuesta de caballería pesada: «los compañeros» del emperador, el *comitatus*. Estos cambios doblaron el número de los soldados en armas y duplicaron, y más, sus costes.

Una fuerza de seiscientos mil hombres constituía el cuerpo de ejército más grande que había visto nunca el mundo. Para subvenir a sus necesidades, los emperadores reforzaron la burocracia. Hacia el año 300, los civiles se quejaban de que, como resultado de las reformas del emperador Diocleciano (284-305), «había más publicanos que contribuyentes». Tal como veremos en nuestro próximo capítulo, la presión de unos impuestos siempre en aumento moldeó inexorablemente la estructura de la sociedad romana en los siglos IV y V.

La revolución militar de finales del siglo III fue acogida con una hostilidad plena de incomprensión por los ciudadanos conservadores de aquel tiempo; y, consecuentemente, apenas si ha recibido un mejor tratamiento en algunos estudiosos modernos. Sin embargo, estos cambios constituyen uno de los logros más conseguidos del arte estatal romano. Con el nuevo modelo de ejército Galeno dio jaque mate a los bárbaros en Yugoslavia y en el norte de Italia en el 250 y en el 268; Claudio II pacificó la frontera danubiana en el 269; Aureliano arrasó a sus enemigos en las provincias del Oriente en el 263, y Galerio aplastó la amenaza persa en el 296.

Los soldados y oficiales de aquellas provincias danubianas, que habían parecido tan salvajes a los aristócratas mediterráneos de la época anterior, se transformaron en los héroes del renacimiento imperial de finales del siglo III y comienzos del IV. Como dijo uno de ellos: «He servido durante veintisiete años, nunca he comparecido

ante un consejo de guerra por pillaje o camorrista. He pasado por siete guerras. Nunca me he quedado rezagado tras ninguno, y jamás he estado en segunda fila en la lucha. El capitán jamás me ha visto titubear». El ejército era un pozo artesiano de talento. Hacia finales del siglo III, sus oficiales y administradores habían arrebatado a la aristocracia tradicional el control del Imperio. El gran emperador reformador de esa época, Diocleciano, era hijo de un liberto de Dalmacia; el designado como su sucesor, Galerio (305-311), había guardado ganado en los Cárpatos; otro de sus colegas, Constancio Cloro (305-306), era un oscuro caballero de provincias de cerca de Neso (Nis). Todos ellos eran hombres cuya ascensión al poder fue tan espectacular y bien merecida como la de los mariscales de campo napoleónicos. Ellos, y sus sucesores, se rodearon de servidores de un ámbito social similar. El hijo de un carnicero, el de un notario de una pequeña ciudad o el de un empleado en una guardarropía en los baños públicos llegaron, en la época de Constancio II, a ser prefectos pretorianos, y de ellos dependía la prosperidad y estabilidad de las regiones orientales del Imperio.

El reinado de Constantino, especialmente en el período que medió entre 324 y 337, contempló el asentamiento final de esta nueva «aristocracia del servicio» en la cumbre de la sociedad romana. Eran funcionarios asalariados a quienes se les pagaba con una nueva y estable moneda de oro, el *solidus*. En el siglo IV esta acuñación en oro, el «dólar de la Edad Media», gozó del mismo amplio poder adquisitivo que el dólar moderno en una sociedad afectada aún por el vértigo de la inflación. Su posición en el ejército y la burocracia otorgó a los servidores imperiales amplias oportunidades para mercadear con los víveres. Como escribió un contemporáneo: «Constantino fue el primero en abrir las provincias a sus amigos; Constancio II los atiborró hasta el tuétano».

Tras la conversión de Constantino en el 312, los emperadores y la mayoría de sus cortesanos fueron cristianos. La facilidad con la que el cristianismo consiguió controlar las clases superiores del Imperio romano en el siglo IV se debió a la revolución que había situado

a la corte imperial en el centro de una sociedad de hombres «nuevos», para quienes era relativamente fácil abandonar creencias conservadoras en favor de la reciente fe de sus señores.

Las nuevas clases superiores portaron consigo ciertos recuerdos de sus orígenes militares activos. Todos los oficiales lucían uniforme; incluso los emperadores habían abandonado la toga para aparecer en atuendo de combate en sus estatuas. Esta vestimenta militar era el uniforme simple y basto de la frontera del Danubio: un yelmo pequeño y redondo, un manto con un broche en la hombrera, bárbaramente troquelado, y un pesado cinturón de ataujía. El latín vulgar de las provincias se había aposentado ineluctablemente en el vocabulario de los oficiales: un romano clásico habría llamado a la nueva moneda de oro un *aureus*; pero nadie la denominaba así, sino *solidus*: algo sólido.

De este modo, pues, un elemento nuevo, extraído de capas muy alejadas de las tradicionales aristocracias del Imperio, había llegado a insertarse en la clase gobernante. Ahora bien, la fluidez social que había elevado a tales hombres hasta la cúspide no era de ningún modo indiscriminada ni abarcaba a toda la sociedad romana. En Oriente, por ejemplo, Constantinopla era un torbellino de cambios, pero aislado, cuyas corrientes solo afectaban parcialmente a la sociedad tradicional de las clases superiores en las provincias. Allí, un rétor griego, Libanio (314-393), debía representar su función en el 341/342 ante soldados que hablaban latín y que asistían a sus discursos como ante un espectáculo mudo, puesto que no podían seguir su griego clásico. Pero Libanio podía retirarse para hallar una compañía más apropiada a una ciudad provinciana, como por ejemplo Nicomedia. Allí podría encontrar aún «hombres bien nacidos», «amantes de las musas».

En efecto, además del bullicioso mundo de la corte y del ejército, los lentos elementos tradicionalistas habían sobrevivido también en el Imperio romano. Los grandes terratenientes habían continuado amalgamando enormes haciendas, y el sistema clásico de la educación seguía modelando jóvenes tallados en cánones conservadores.

Al igual que las bóvedas opuestas a las que sostiene un arco único, la «nueva» sociedad de servidores imperiales descansaba sobre otro estamento, el de las clases educadas superiores, más retrógrado y enraizado en lo antiguo. La capacidad de asimilación y la creatividad de esas clases superiores eran admirables. Hacia el final del siglo IV, por ejemplo, ciertos romanos ricos, cuyos antepasados habían perpetrado las brutales innovaciones del arco de Constantino, apadrinaban con su mecenazgo un tallado en marfil exquisito y neoclásico, y sabían más de literatura latina que la mayoría de sus predecesores.

La educación clásica antigua proporcionaba la cabeza de puente entre los dos mundos. Esta cultura, asimilada con toda seriedad, formaba como un *trompe-l'oeil* en el cual podía moldearse el hombre nuevo. Un gobernador provincial confesaba: «Desciendo de un padre pobre, campesino; mas ahora, por mi amor a las letras, he conseguido llevar la vida de un caballero». Una gran parte de la cultura clásica del siglo IV era una cultura del éxito: su más egregio producto fue un *breviarium*, un resumen de no más de treinta páginas de historia romana para los nuevos gobernantes del Imperio.

Sin embargo, es precisamente ese esfuerzo consciente de una clase superior más fluida para reconquistar las raíces del pasado y conseguir una base firme y coherente el que explica alguno de los productos más refinados y deliciosos del mundo antiguo tardío. Los nuevos senadores favorecieron la producción de objetos de lujo de una artesanía exquisita para dar lustre a su estatus y su solidaridad con él. Estos personajes celebraban sus enlaces dinásticos con cofres nupciales de plata (tales como la urna del Esquilino en el Museo Británico); anunciaban la ocasión a sus amigos con inscripciones en latín neoclásico grabadas en tablillas ebúrneas (tales como el díptico de Nicómaco en el Museo Victoria y Alberto). En tales dípticos celebraban la consecución de un consulado con una heráldica tan elaborada que acentuaba más la gloria y la antigüedad del título en sí que los méritos recién adquiridos del nuevo cónsul. Pero los artefactos más pulidos y tradicionales que pasaban entre las manos de aquellos

hombres eran naturalmente sus cartas. Eran tan cumplidas y ayunas de contenido como las tarjetas de visita de los mandarines de la China imperial. Los siglos IV y V constituyen la época de las vastas colecciones de cartas, la mayoría de las cuales no son más que fichas exquisitas en las que la clase gobernante del mundo romano computaba las pérdidas y ganancias, totalmente reales, de una continua batalla por los privilegios y la influencia.

Las nuevas clases gobernantes necesitaban eruditos; y a su vez, los estudiosos engrosaron las filas de la burocracia y, en algunos momentos, dominaron la corte. Ausonio (*c.* 310-*c.* 395), un poeta de Burdeos, llegó a ser la eminencia gris del Imperio occidental. Agustín, un joven oriundo de una pobre familia de Tagaste (Ahras meridional), en África, consiguió llegar a profesor de retórica en Milán a los treinta años de edad (en el 384), y considerar el gobierno de una provincia y un enlace matrimonial con la nobleza local como el siguiente paso de su carrera. En el ámbito griego del Imperio, la fusión del estudioso tradicional y el nuevo burócrata resultó decisiva. Hombres que compartían una cultura uniforme y orientada hacia el pasado eran el único foco de estabilidad en una maquinaria burocrática que absorbía el talento como una esponja. Un aflujo constante hacia Constantinopla de provinciales que necesitaban ser moldeados cuidadosamente en literatura clásica griega otorgaba a las clases gobernantes bizantinas el sosiego ilusorio de la superficie en la tolva de un molino. Estas gentes proporcionaban la materia prima para los funcionarios civiles estables y para los gobernadores provinciales; ellos habrían de escribir la historia de Bizancio en los siguientes mil años. Su cultura era tan uniforme que el último representante estaba aún componiendo, bajo la férula de los sultanes otomanos hacia finales del siglo XV, una historia de su propia época a la manera de Tucídides.

Es importante que señalemos los rasgos distintos de esta nueva clase superior. En primer lugar, junto con un ansia llamativa de hacer carrera coexistía un deseo genuino de crear una élite. La cultura clásica de la Antigüedad tardía era como una pirámide de encum-

brada cúspide: se esforzaba por lograr una «aristocratización», por producir hombres «elevados sobre la masa vulgar de la humanidad por su disciplina habitual». Asimilando con estudiada seriedad los cánones de la literatura clásica, y modelando su comportamiento sobre las virtudes de los héroes antiguos, los hombres de esta época buscaban una estabilidad y una certeza que ya no podían encontrar en una participación inconsciente en el modo de vida tradicional. Eran personajes dolorosamente conscientes de que la mayoría de sus rosas habían sido injertadas en un tallo muy primitivo. Solo una meticulosa dedicación a las normas de perfección de los antiguos podía salvar al ser humano desligado de las sanciones tradicionales y de sí mismo. Juliano el Apóstata (361-363) creía sinceramente que su hermano Galo se había «transformado en un salvaje», mientras que él, por su parte, había sido «salvado» por los dioses, quienes le habían otorgado una educación universitaria. Por esta razón, no es sorprendente que paganos y cristianos batallaran tan virulentamente a lo largo de todo el siglo IV disputando si la literatura o el cristianismo eran la verdadera *paideia*, la verdadera educación: ambos bandos esperaban ser salvos por la enseñanza. El hombre que se había cincelado y pulido a sí mismo como una estatua gracias a la devoción a los antiguos clásicos era el supremo ideal. Esta figura aparece representada en un sarcófago, con la mirada tranquila dirigida a un libro abierto..., «un hombre de las musas», un santo de la cultura clásica. Pronto será de hecho un santo: el obispo cristiano con su Biblia abierta, el evangelista inspirado encorvado, sobre sus páginas son descendientes directos de los retratos de un hombre de letras en la Antigüedad tardía.

En segundo lugar, por muy elevada que nos imaginemos la cúspide de esta pirámide, siempre se hallaba abierta en su base. A lo largo de todo el siglo IV la profesión de enseñante fue un ámbito de una excepcional fluidez. De este modo, el ideal de la cultura clásica se veía constantemente alimentado por el entusiasmo de los recién llegados. La «conversión» revolucionaria de Constantino al cristianismo no fue la única en esa época de cambios: había otras más silen-

ciosas, pero igualmente fanáticas, a la cultura tradicional y a la antigua religión. El emperador Diocleciano promovió el tradicionalismo romano con el mismo fervor religioso que ese asombroso «nuevo rico» de la cultura griega llamado Juliano el Apóstata. En el Bajo Imperio, ciertamente, percibimos una rápida liberación del talento y de la creatividad, como a menudo ocurre tras las conmociones de un «antiguo régimen». Una corriente ascendente de hombres capaces, menos afectados por los prejuicios de una aristocracia y deseosos de aprender, mantuvieron un tono de vigor y de inquietud que distingue el clima intelectual de la Antigüedad tardía de cualquier otro período de la historia antigua. De entre los Padres de la Iglesia, por ejemplo, solamente uno —Ambrosio (*c.* 339-397)— procedía de una familia senatorial. Los hombres capaces de dejar su impronta en la más alta sociedad del Imperio se habían labrado su propio camino a partir de oscuras ciudades: Plotino (*c.* 205-270), del Alto Egipto; Agustín (354-430), de Tagaste, en África; Jerónimo (342-419), de una Estridonia que no le apetecía visitar en absoluto, y Juan Crisóstomo (*c.* 347-407), de Antioquía, donde trabajaba como empleado en una oficina. ¿Dónde habría de acabar esta fluidez? ¿Acaso podrían dominarla con mayor efectividad algunas instituciones menos conservadoras que la burocracia y el sistema educativo del Imperio? ¿Y a qué ideas perturbadoras, largo tiempo preparadas en las ciudades del Mediterráneo, abriría camino este fermento? Por el momento, sin embargo, consideremos cómo esta sociedad «restaurada» del Imperio romano, con esa mezcla distintiva de elementos nuevos y antiguos, se asentaba para gozar de un siglo de una relativa seguridad.

3. UN MUNDO RESTAURADO: LA SOCIEDAD ROMANA EN EL SIGLO IV

La clase gobernante recientemente formada, que había surgido a lo largo de todo el Imperio hacia el 350, se imaginaba vivir en un mundo restaurado para el orden: *reparatio saeculi*. Su lema favorito en

monedas e inscripciones rezaba así: «Época de la restauración». El siglo IV fue el período más próspero de la dominación romana en Bretaña. Tan pronto como los emperadores hubieron pacificado las tierras de la Renania, emergió una nueva aristocracia en las Galias como hongos tras la lluvia; hombres como Ausonio, que podía recordar cómo su abuelo había muerto exiliado tras la invasión bárbara en el 270, establecieron los fundamentos de enormes fortunas latifundísticas que habrían de perdurar durante las dos centurias siguientes. En África y Sicilia una serie de espléndidos mosaicos ilustran la *dolce vita* de los grandes terratenientes desde el siglo III hasta el V sin ninguna interrupción significativa.

Es importante que notemos la importancia de este renacimiento del siglo IV. Los precipitados cambios religiosos y culturales de la Antigüedad tardía no tuvieron lugar en un mundo que vivía bajo la amenaza de una catástrofe. Lejos de ello, tales mutaciones deben contemplarse sobre el trasfondo de una sociedad rica y sorprendentemente flexible que había alcanzado el equilibrio y conseguido una estructura notablemente diferente a la que imperaba en el período romano clásico.

El rasgo más llamativo de esta sociedad, tanto para sus contemporáneos como para el historiador, era la amplia sima abierta entre ricos y pobres. En el Imperio occidental, la sociedad y la cultura se hallaban dominadas por una aristocracia senatorial cinco veces más rica, como promedio, que la de los senadores del siglo I. En la tumba de un personaje de esta clase, los excavadores encontraron «un montón de vestiduras de oro», restos de un millonario típico del siglo IV, Petronio Probo, «cuyas propiedades se extendían por todo el Imperio», «si conseguidas o no honestamente», escribió uno de sus contemporáneos, «no me corresponde a mí decirlo».

Lo que es verdad para la aristocracia es verdad también para la vida urbana del Bajo Imperio. La importancia de las ciudades pequeñas decreció: en Ostia, por ejemplo, las opulentas residencias de la aristocracia del siglo IV se construyeron a base de piezas abandonadas en las moradas de los artesanos del siglo II. Pero las grandes

ciudades del Imperio mantuvieron su pródigo estilo de vida y su numerosa población. El rápido crecimiento de Constantinopla ilustra este extremo: fundada en el 324, tenía 4.388 mansiones privadas en el siglo v. Considerada en su conjunto, la prosperidad del mundo mediterráneo alcanzó entonces su cúspide, al parecer; los ingresos de un senador romano podían alcanzar las ciento veinte mil piezas de oro, los de un áulico en Constantinopla llegaban a las mil; un mercader, solo a doscientas, y un campesino, a cinco piezas de oro al año.

Los impuestos fueron la causa más importante de este cambio. Hacia el 350 las tasas sobre la propiedad se habían triplicado respecto a los límites cronológicos que alcanzaba la memoria: llegó a ser más de un tercio de la producción bruta de los agricultores. La tributación era inflexible y se hallaba pésimamente repartida. Nada nos muestra más claramente la inapelable victoria de los dos enemigos invisibles del Imperio romano: el tiempo y la distancia. La recaudación de los tributos se realizaba a conciencia, pero en una sociedad tan vasta era por fuerza menos completa o frecuente de lo que el Estado deseaba. Por ello, el único medio de aliviar la carga propia de cada uno era evadirse, dejando el peso del pago a los menos afortunados. Los emperadores lo sabían. Ocasionalmente pretendían aligerar el lastre de los impuestos con gestos espectaculares: privilegios, revisiones, cancelación de deudas ya enconadas. Pero tales gestos eran como bocanadas de vapor producidas por una válvula de seguridad: aunque impresionantes, nada hicieron para redistribuir el peso de los impuestos como tal. Por ello, en las provincias occidentales del Imperio, la riqueza que el emperador podía acumular se iba desangrando lentamente hasta caer en manos de los grandes terratenientes, dejando a los pequeños propietarios con una hacienda cada vez más menuda por las constantes demandas de los recaudadores de impuestos; no en vano, en el himno cristiano «Dies Irae», el autor se imagina la llegada del Juicio Final como la aparición de un funcionario de hacienda del Bajo Imperio.

Una sociedad sometida a constante presión no es, sin embargo, necesariamente algo rígido y deprimido. Como hemos visto ya, la

sociedad de principios del siglo IV se sentía extraordinariamente abierta a corrientes que venían desde abajo, a hombres, a nuevas técnicas profesionales, a ideas... que el mundo más estable hacia el 200 habría arrojado lejos de sí como propias de «la clase baja», «de los bárbaros», o «provincianas».

Con más frecuencia que antes, las nuevas aristocracias se componían de familias con raíces profundamente locales. En el siglo IV la mayor parte de los «senadores» no habían visto nunca Roma. Pero, a cambio, eran los dirigentes de su propia sociedad. Su carrera oficial nunca les apartó lejos de sus raíces. Habían sido designados para gobernar aquellas provincias en las que ya eran personajes importantes como terratenientes. Visitaban las mismas ciudades y se alojaban en las mismas villas en las que pasaban su tiempo como personas privadas. Este sistema produjo probablemente hombres con unos horizontes más estrechos (aunque este proceso hacía largo tiempo que se había anticipado en la historia social del Imperio), pero aseguró que la influencia de las clases gobernantes se prolongara hasta las bases mismas de la sociedad provincial. Las gentes pagaban los impuestos y respondían a las levas para el ejército porque los grandes propietarios se cuidaban de que sus campesinos cumplieran con lo ordenado. Los terratenientes eran quienes representaban al hombre de la calle en los tribunales de justicia. Los personajes importantes de la localidad se sentaban abiertamente al lado del juez, regulando así los asuntos de la comunidad; solo ellos se hallaban situados entre las clases inferiores y el terror de los publicanos. Las notables peticiones de los campesinos dirigidas a la corte imperial, muy comunes en el siglo II y a principios del III, desaparecen en esta época por completo. En el Bajo Imperio todos los intentos de garantizarse una protección y deshacer los entuertos debían pasar a través del hombre importante, el *patronus*, el jefe (*le patron* en francés), que ejercía su influencia ante el tribunal o la corte. La idea medieval del «santo patrono», que interviene en pro de sus siervos ante una corte celestial remota e importante, es una proyección celeste de esta circunstancia básica de la vida romana tardía.

Estos lazos verticales no eran de ningún modo invariablemente opresivos. Pocos habitantes del Imperio romano tardío pensaron que su sociedad podía operar de otra manera: solo el calor de una atención personal constante y la lealtad a unas personalidades individuales específicas podían cubrir las vastas distancias del Imperio. El hombre importante se transformó en el centro de intensas lealtades. En Roma, por ejemplo, los residentes locales volvieron a gozar de una influencia que habían perdido desde la República. Eran ellos, y no el emperador, los que se cuidaban entonces de la ciudad. En el Bajo Imperio las imágenes de un aristócrata que financiaba unos juegos, se mostraba en público como gobernante o incluso aparecía disfrutando del ocio de su hacienda, incluían en este momento una amplia muchedumbre que lo admiraba.

Las corrientes de influencia en la sociedad romana tardía no solamente circulaban de arriba abajo. Las nuevas élites eran excepcionalmente abiertas. El nuevo y espléndido arte de esta época, por ejemplo, es la obra de artesanos y mecenas que se sentían a sí mismos brillantemente libres de las ataduras de previas generaciones. La producción en masa de un arte clásico con cánones fijos en los sarcófagos, en mosaicos copiados de libros y en la cerámica se había detenido a finales del siglo III. En ese momento los artistas se inspiraban en lo que se hallaba cerca de su ambiente. Los artesanos locales se sintieron libres para aportar a las mansiones de los grandes unas tradiciones nuevas, desprovistas de inhibiciones, que habían aparecido ya en sus provincias. El vigor y la expresividad de mosaicos y estatuas del siglo IV nos muestra en qué grado la cultura romana tardía era deudora de esta dislocación saludable y del consiguiente reforzamiento de las raíces locales.

A la vez, la sociedad del siglo IV muestra un doble movimiento. En la cúspide la riqueza se dirige hacia el interior, y el vértice de la pirámide social eleva su altura. Este hecho aclara las diferencias más obvias y aparentes entre la sociedad clásica y la tardorromana, a saber: el diferente carácter de la vida en las ciudades. Nuestra impresión del vigor milagroso de la vida ciudadana en el siglo II refleja un

estadio preciso —y transitorio— del desarrollo de la clase superior romana. En ese tiempo un grupo de ricos de un estatus social más o menos parecido, y que se conocían bien entre sí, competía para conseguir prestigio construyendo dadivosamente en sus ciudades natales edificios, estatuas y otros *bric-à-brac* colosales e igualmente costosos. En el siglo IV ya se había librado y ganado la batalla por el estatus; los servicios y los títulos recibidos del emperador señalaban a un hombre, y no los dones pródigamente otorgados a su ciudad natal; de este modo la erección de grandes edificios públicos tendió a decrecer. Para comprender la vida pública de una ciudad del siglo IV debemos abandonar el foro y los lugares públicos para caminar por los suburbios y la campiña de alrededor. Allí nos encontramos entre un mundo de pavimentos en mosaico, tan magníficos como alfombras orientales, por cuyo medio los más importantes ciudadanos de las villas romanas tardías mostraban su brillante opulencia. Los productos típicos de esta época son los palacios y las villas campestres. Los palacios en Ostia, por ejemplo, son un mundo cada uno de ellos: arcadas guarnecidas con cortinas, paredes adornadas de mármoles multicolores, pavimentos con mosaicos de arcoíris creaban una atmósfera de intimidad opulenta. Incluso los progresos de la fontanería se utilizaban para proporcionar un nuevo lujo a los cuartos de baños particulares. A la vez este mundo era más privado, menos ávidamente público. Al contemplar tales palacios sentimos que el cultivo de la amistad, de la erudición recóndita, del desarrollo del talento y de la excentricidad religiosa en el ámbito femenino interesaban más que las posturas públicas de la época anterior, extravagantemente dadivosas.

Por otro lado, una vida más local tenía como consecuencia que ciertos rasgos de la civilización romana se extendieran mucho más que antes. Desde Burdeos hasta Antioquía, las aristocracias locales concurrían igualmente en el gobierno del Imperio; los mosaicos de Rochester y Dorset muestran un estilo de vida del que participaban por igual los caballeros terratenientes de Antioquía y Palestina. Y más abajo aún, los humildes provinciales llegaron a sentirse, final-

mente, como «romanos». El desarrollo de las lenguas «románicas» y en consecuencia la retirada del celta en las Galias y en Hispania no deben nada al Imperio romano clásico: se debió más bien a la influencia continua del terrateniente de lengua latina, al recaudador de impuestos y a los obispos de los siglos IV y V.

Por primera vez después del siglo III, muchas provincias participaron plenamente en la vida del Imperio. Las regiones danubianas, que habían proporcionado los soldados y los emperadores de la «época de la restauración», entraron en la vida romana con gran placer: engendraron fanáticos tradicionalistas romanos, astutos administradores y obispos herejes, tozudos y valerosos.

Incluso el mundo bárbaro se vio afectado por esta evolución, pues ningún glacis económico ni cultural se extendía ya entre el mundo mediterráneo y la frontera militar del Imperio. A lo largo de las riberas del Rin y del Danubio ricas villas y residencias imperiales cosmopolitas se alzaron entonces tentadoramente cerca de las regiones subdesarrolladas de Europa central. En algunos lugares, los límites del Imperio romano se hacían más ásperos, precisamente por esta nivelación del glacis. El romano medio sentía con mayor intensidad que antes que se hallaba solo, pero unido, contra un mundo exterior amenazante; dentro de las fronteras imperiales cualquiera podía designarse como *romanus*, y el Imperio mismo se llamaba entonces *Romania*. A lo largo del cauce medio del Rin, sin embargo, la expansión de la civilización provincial hacia las fronteras provocó una peligrosa simbiosis de bárbaros y romanos: los alamanes, que amenazaban las Galias desde la Selva Negra, eran en ciertos aspectos una sociedad «subromana». Sus guerreros habitaban villas de estilo romano, se ceñían con los mismos pesados cinturones y portaban los mismos y complicados broches que los oficiales romanos que los vigilaban desde Colonia, Maguncia y Estrasburgo.

La civilización romana del siglo IV engendró mayor libertad que épocas anteriores. En el Oriente, las provincias que habían permanecido silenciosas desde comienzos del período helenístico se transformaron rápidamente en viveros generadores de talentos. Capadocia,

una región proverbialmente retrógrada, produjo obispo tras obispo gloriosamente dotado —en especial, los «padres capadocios», Basilio de Cesarea (*c.* 330-379), Gregorio de Nisa (*c.* 331-396) y Gregorio de Nacianzo (*c.* 329-389)— e inundó las aulas tradicionales de Antioquía con jóvenes ansiosos de sabiduría. Egipto, que había sido deliberadamente relegado a la función de remanso de paz en el Imperio romano, dio rápidas muestras de lo que era capaz: en ese mismo y único momento en el que los campesinos del Alto Egipto creaban una cultura monástica totalmente nueva, sus ciudades exportaban una larga cadena de bien dotados poetas en lengua griega.

Pero el rasgo más decisivo de la ampliación del ámbito de dominación romana fue, naturalmente, que el Imperio en sí llegó a significar algo diferente para los nuevos *romani*. Los antiguos focos que concentraban la lealtad de las gentes eran sentidos como demasiado abstractos o excesivamente distantes. Aparte de un círculo restringido, y quizá bien articulado, la nostalgia por el Senado significaba ya muy poco; y fuera del mundo latino no existía veneración por la ciudad de Roma. Emperadores latinos como Diocleciano y sus colegas dieron muestras de que era totalmente posible ser un *romanus* fanático y, sin embargo, visitar Roma solamente una vez en la vida. En el Oriente griego quedaba claro que el Imperio era el emperador. El «Estado soy yo»: esta es la idea que subyace al encumbramiento totalmente espontáneo de la persona del emperador en el período de la Antigüedad tardía. Los provinciales de las regiones orientales del Imperio eran también «romanos» entusiastas. Durante el siguiente milenio se titularon a sí mismos *rhomaioi*, y en el Próximo Oriente medieval al Imperio bizantino se lo conocía siempre como *Rúm*, «Roma», y a los cristianos como «romanos», *rumi*. Pero los provinciales sintieron la emoción de esta lealtad no a través del quebradizo y frágil protocolo de las instituciones cívicas o senatoriales, sino directamente, cayendo de hinojos ante las estatuas e iconos del emperador, cuya pose mayestática y ojos escudriñadores les hacía accesible al único ser humano cuyo «cuidado continuo y múltiple» abrazaba a todos los habitantes de la *Romania*.

Entre las regiones orientales y occidentales del Imperio se trasluce una diferencia vital en esta diversidad de lealtades. En el Oriente había más gente que participaba en la vida del Imperio y gozaba de mayor prosperidad que en Occidente. Por este motivo, el entusiasmo hacia el emperador arraigó con más firmes raíces en el Imperio oriental, adaptando así esta forma más popular y carente de inhibiciones.

Incluso desde las conquistas de la República romana, vastas regiones de Occidente habían permanecido como zonas predominantes agrícolas y ampliamente subdesarrolladas. Una economía tan primitiva no podía resistir las repercusiones complejas de un siglo con un índice de tributación sin precedentes. En el siglo v la riqueza de Occidente había rodado como una bola de nieve hacia las manos de unas pocas grandes familias: una oligarquía de senadores se hallaba situada entre el hombre normal y el gobierno imperial de cada provincia. En el Oriente, por el contrario, la mayor importancia del comercio y la proliferación de pequeñas pero viables ciudades en la campiña interior en torno al Mediterráneo aseguraban una sociedad más equilibrada e incluso más igualitaria. Los terratenientes locales de una ciudad griega podían ser muy ricos y muy conservadores, pero mientras que en las Galias y en Italia toda la tierra cayó en manos de una media docena de grandes clanes familiares, por lo menos diez familias competían por tener la máxima influencia alrededor solo de Antioquía. Las ganancias de un magnate ciudadano griego permanecían limitadas a su localidad, y la ciudad en sí misma continuaba siendo el centro al que se orientaba su energía. La idea griega de la *enérgeia*, de la rivalidad entre las grandes casas para mostrarse a cual más benefactora con su comunidad, se mantenía aún notablemente viva. A mediados del siglo v un obispo acusado de herejía se habría defendido instintivamente en términos tradicionales: ¿Qué podían tener contra él los notables locales?; ¿acaso no había embellecido su ciudad construyendo un acueducto y un pórtico público? Este estamento noble de la población, admirablemente equilibrado, no fue nunca abrumado e intimidado por unos terratenientes

todopoderosos, sino que supuso para la administración de Constantinopla un perenne reservorio de gentes bien educadas y de concienzudos servidores civiles, que a lo largo de todo el período romano tardío decoraron sus ciudades con estatuas, inscripciones e iglesias, cuya riqueza comienza ahora a ser descubierta por los arqueólogos en Turquía.

Además, los campesinos de Asia Menor, Siria y Egipto eran muy diferentes de aquellos siervos acosados e intimidados de las provincias occidentales. Podían recibir de las ciudades una cantidad de dinero suficiente por su grano para pagar tanto su renta como sus impuestos. Por este motivo eran capaces, además, de acceder a las demandas de los gobernantes sin verse hacinados como rebaños en las haciendas de los grandes terratenientes. A mediados del siglo v la diferencia de atmósfera entre las dos partes del Imperio se debía principalmente al diferente papel de los hombres de baja posición. Cuando las Galias se veían aterrorizadas por revoluciones de campesinos, provocadas por unos impuestos excesivos y la torturante exigencia de unas rentas desmesuradas, los agricultores del norte de Siria eran capaces de construir sólidas casas de piedra en sus aldeas, que ahora albergan solamente a unos pocos nómadas; los arrendatarios de Palestina mantenían en uso un sistema hidráulico que había hecho del mar de Galilea y del Neguev un jardín, salpicado de alegres pavimentos en mosaicos; los campesinos de Egipto expresaban por fin su tozuda independencia y su idiosincrasia en los grandes asentamientos monásticos de la Tebaida. La división de caminos entre Europa occidental y el Mediterráneo oriental, el más importante e inmediato legado del mundo de la Antigüedad tardía, se retrotrae a estos contrastes tan humildes y concretos.

Dos ciudades de los siglos IV y V han sido excavadas recientemente: Ostia (cerca de Roma) y Éfeso (Efes, Turquía). Ambas han sorprendido a los eruditos por la supervivencia del mundo antiguo en sus arquitecturas y en los rasgos de su vida cívica. Los mosaicos de Ostia

apuntan quizá ya el camino hacia el arte medieval, pero a la vez se hallan igual y tenazmente ligados a las polícromas tradiciones de Pompeya y Herculano del siglo I. Como muchos fenómenos del Bajo Imperio romano solamente un error de perspectiva los hace aparecer sin relación alguna con el mundo clásico. Los estudiosos de esta época se han concentrado en demasía en el siglo I del Imperio, de modo que tienden a olvidar la amplia y tranquila transformación del arte y de las formas clásicas de la vida pública en las dos centurias que median entre Trajano y Constantino.

Pero hay dos rasgos que nunca podrían haber aparecido en una época anterior. Ambas ciudades muestran una serie de estatuas estilizadas cuyas facciones inmóviles y ojos levantados revelan una nueva preocupación por la vida interior y por lo sobrenatural. Ambas ciudades albergan grandes basílicas cristianas. Estos rasgos son un recordatorio de que a pesar de lo bien que se acomodaron los hombres de esta «época de la restauración» a una nueva situación política y social, entre ellos y el mundo clásico del 200 mediaban cambios profundos en la religión y en la cultura. Para comprender tales mutaciones hay que retroceder en el tiempo hasta la época de Marco Aurelio, y debemos permanecer abiertos a diferentes ámbitos de experiencia; incluso es necesario considerar distintas zonas de la sociedad romana, de modo que podamos delinear los cambios religiosos de los siglos II, III y IV acaecidos en los distintos líderes políticos y religiosos, y en las esperanzas e inquietudes del habitante medio de las grandes ciudades mediterráneas.

2
RELIGIÓN

1. LA NUEVA MANERA: ORIENTACIONES DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO, C. 170-300

El historiador corre el peligro de olvidar que las personas de las que se ocupan sus obras emplean mucho tiempo en dormir, y que cuando se hallan en ese estado suelen tener sueños. Un rétor griego, sin embargo, Elio Arístides (118-180), nos ha dejado una relación completa de sus sueños. Los recopiló dándoles el nombre de *Relatos sagrados*, pues sus sueños se referían principalmente a las apariciones del dios Asclepio. Entre ellos hay ensueños de terror religioso y de exaltación. Arístides estaba convencido de que era el elegido de la divinidad, y de que su vida en la Tierra era un «drama divino», moldeado en cada paso por el amoroso cuidado de Asclepio.

El caso de Arístides nos recuerda, si hubiéramos menester de ello, que el Imperio romano en la cúspide de su prosperidad tenía tiempo para muchas excentricidades de ese tenor: estamos tratando de una sociedad en la que la abrumadora mayoría de los hombres educados se habían tornado, no a la filosofía, o mucho menos a la ciencia, sino más bien a los medios que su religión tradicional les proporcionaba para orientar el negocio de la vida.

A la vez, es igualmente importante caer en la cuenta de que esta intensa vida ensoñativa de Arístides no se diferenciaba lo más mínimo de su decisión de vivir una existencia marcada por el éxito, como caballero educado y conservador: Asclepio le ayudaba meramente en los posibles «baches» que podían amenazar su triunfante carrera. Co-

nocemos a Arístides como autor de un panegírico clásico sobre los beneficios del Imperio romano y como un encarnecido enemigo de los cristianos, «hombres de Palestina que muestran su impiedad, como podría esperarse, no respetando a quienes son mejores que ellos».

Arístides se sentía aún firmemente anclado en la vida pagana tradicional. Pero en la centuria que seguiría a la de este personaje habría de acaecer un cambio. La rica vida religiosa del mar Mediterráneo, que había mostrado una infinita capacidad para engendrar lo exótico y lo excéntrico, se apartó rápidamente del molde tradicional, en el cual hombres como Arístides se sentían totalmente a sus anchas. Muchos intentaron la reinterpretación de su religión ancestral; unos pocos consumaron «el divorcio de los modos del pasado» haciéndose cristianos. El período que media entre el 170 y la conversión del emperador Constantino al cristianismo en el 312 contempló una notable actividad religiosa, plena de angustias. En ella encontramos los primeros duelos literarios entre los cristianos y los paganos educados: el gentil Celso escribió su *Verdadera Doctrina* hacia el 168, y recibió cumplida respuesta de Orígenes de Alejandría en el 248. En su cultivado grupo de estudiosos, los maestros gnósticos intentaron construir un sólido fundamento para las profundidades del «verdadero conocimiento», la *gnosis*, contenida en el cristianismo. (Recientemente se han descubierto escritos gnósticos, de alrededor del 170, en traducción copta, en Nag-Hammadi, Egipto.) Los paganos daban forma a sus inquietudes por medio de pequeños tratados de edificación, tales como las revelaciones de la divinidad egipcia Hermes «Trismégistos», el dios «tres veces grande».

Sería ingenuo considerar los cambios que se reflejan en esos escritos meramente como el declive de la ilustración clásica y el surgimiento de la superstición. El punto de partida, la época de los Antoninos, no era precisamente el momento de una «ilustración», sino el de una superstición difusa y bien regulada. Gracias a ella muchos miembros de las clases gobernantes, bien arraigadas y encumbradas en el éxito, se persuadían a sí mismos de que vivían en el mejor de los mundos posibles. Esta actitud se resume en el lema que aparece fre-

cuentemente en las monedas de los siglos II y III: *Providentia deorum*, «los dioses tienen cuidado de nosotros». «Los dioses se hallan siempre dispuestos a mostrar su poder —había escrito Marco Aurelio—, nos ayudan de un modo maravilloso. Nos envían ensueños; revelan misterios, nos proporcionan remedios contra la falta de salud y oráculos para aliviar nuestras incertidumbres».

Los paganos educados se sentían aún a gusto en su mundo. Según los filósofos, el universo estaba gobernado por el Altísimo, Dios único, totalmente inefable, y en consecuencia «por encima» de todas las cosas. Este Dios único, sin embargo, se hallaba plenamente representado sobre la Tierra en las actuaciones de los muchos dioses de la fe tradicional. Éstos, se pensaba, actuaban como «espíritus servidores»; eran como los gobernadores provinciales de su imperio universal. El hombre corriente se hallaba totalmente satisfecho con esas figuras entrañables, y la vestidura de los olímpicos clásicos les sentaba bien aún. No ha habido una época del mundo antiguo en la cual el hombre medio pudiera sentirse tan seguro de que sabía exactamente qué figura tenían los dioses clásicos; en el siglo II se hallaban por todas partes con sus formas más estereotipadas y tradicionales: en estatuas producidas en serie, en las monedas y en la cerámica.

Los hombres creían que esos dioses cuidaban del género humano en general, y de las ciudades e individuos en particular. El caso de Arístides nos muestra con qué seriedad esperaban las gentes una atención personal y directa. A través de todo el mundo romano, las ciudades e individuos concedían a los viejos dioses muchas oportunidades de prestar atención a sus adoradores: el siglo II contempló un resurgimiento admirable de los oráculos tradicionales del mundo griego.

Este cuidado divino se obtenía ejecutando rituales que se consideraban tan antiguos como la raza humana. Abandonar tales ritos engendraba una angustia y un odio genuinos. Los cristianos sufrieron salvajes ataques por haber desatendido estas prácticas siempre que ocurrieron terremotos, hambres o invasiones bárbaras que revelaban la ira de los dioses.

A la vez, en tal sistema de creencias, el hombre podía sentirse incardinado en la densa estructura de un mundo impregnado del cuidado de dioses antiquísimos. Podía sentirse seguro de que lo que sus ancestros y compañeros habían hecho desde siempre en sus ciudades natales se acomodaba irreprochablemente a la vasta amplitud de un universo perfecto que a todos envuelve. La creencia tradicional en la actividad de los dioses en el universo presentaba una superficie singularmente unificada y sin fisuras. Pero los pensamientos y angustias de la «nueva manera» después del 170 provocaron grietas a lo largo y ancho de este mundo. Es el examen de algunas de estas nuevas preocupaciones de los hombres sensibles de la época lo que nos permite apreciar la naturaleza de la revolución espiritual que caracteriza a la Antigüedad tardía como un período tan distinto y tan fértil en la historia del viejo Mediterráneo.

En primer lugar, el individuo poseía un sentimiento acrecentado de albergar algo en sí mismo infinitamente valioso, aunque dolorosamente carente de relación con el mundo exterior. Después de generaciones de una actividad pública en apariencia satisfactoria, ocurría como si se hubiera agostado una corriente que fluía con suavidad desde la experiencia interna de los hombres hasta el mundo exterior. El calor huía del entorno familiar. Las preocupaciones tradicionales parecían triviales, si no positivamente opresoras. Ya Marco Aurelio contemplaba el mundo como a través del pequeño redondel de un telescopio: las campañas danubianas, gracias a las cuales había salvado al Imperio en el 172-175 y 178-180, le agitaban como «cachorrillos que luchan por un hueso». Encontramos al filósofo Plotino admirándose de que «cuando torno a mí mismo me pregunto cómo es posible que tenga un cuerpo..., ¿por qué suerte de degradación ha ocurrido esto?». El gnóstico «despierta» para averiguar que la vida es una pesadilla, «en la cual huimos no sabemos hacia dónde, o nos quedamos inertes persiguiendo algo, no sabemos qué». El cristiano bautizado aparece como «hijo de Dios», pero arrojado a un mundo gobernado por el Príncipe del Mal.

Encontrar una repentina reserva de perfección o inspiración

dentro de uno mismo va acompañado de la necesidad de hallar un Dios con el cual el hombre pueda estar solo; un Dios cuya «obligación», si puede denominarse así, respecto al ser humano se exprese en un tono concentrado y personal, no difuminado en una administración benigna pero profundamente impersonal del universo en su conjunto. Los hombres que percibían aún sus actividades convencionales como necesitadas de la bendición o del estímulo divino eran por completo obtusos a esta nueva necesidad; Arístides se sentía totalmente dependiente de Asclepio, pero era predeciblemente convencional al considerar a Zeus como la deidad soberana y distante de un panteón totalmente griego. La nueva manera, en contraste con la anterior, apelaba directamente al centro y se alejaba de los dioses subordinados de las creencias populares; se dirigía al Dios único como expresión de un poder latente e inefable. Para los gnósticos, por ejemplo, el buen Dios había estado completamente oculto, nunca había sido conocido anteriormente; la divinidad se había manifestado de modo repentino, para, al final, ser percibida por el creyente tras la impresionante maquinaria de un mundo diabólico. De varias maneras, quedaba desprovista de sentido la antigua y reconfortante imaginería de los dioses menores, que había rodeado como una faja al Dios único de las personas biempensantes. El cristianismo se encontraba a sí mismo frente a frente ante la drástica simplicidad del Dios «único del universo», e incluso para el pagano reflexivo los olímpicos habían comenzado a aparecer un poco menos transparentes. La máscara clásica no se acomodaba ya al núcleo refulgente e inescrutable del universo.

Sería ingenuo describir esta evolución meramente como el nacimiento de la «ultramundaneidad». Lejos de ello: la creencia de que el ser humano podía ponerse en contacto directo con alguien mayor que él mismo constituyó una ayuda no pequeña en una época de cambio revolucionario, y de ningún modo excluía el acumen político. El paganismo tradicional se había expresado a través de formas tan impersonales como el universo mismo: había movilizado sentimientos hacia las «cosas sagradas»: hacia los antiguos ritos, estatuas,

oráculos, hacia templos profundamente amados. La «nueva manera», por el contrario, engendraba seres humanos individualistas, rudos, que creían ser los agentes de enormes fuerzas. Todos los hombres que dejaron realmente huella en el mundo romano de los siglos III y IV creyeron que actuaban como «servidores de Dios o de los dioses», y se orientaron ávidamente hacia lo sobrenatural para conseguir guía y sanción en una época perpleja: organizadores eclesiásticos tales como Cipriano, obispo de Cartago (248-258); emperadores reformistas como Aureliano (270-275), pagano; Constantino, cristiano; Juliano el Apóstata (361-363); genios fértiles y tenaces como san Atanasio (*c.* 296-373) y san Agustín.

La sensación de una «irrupción» inminente de la energía divina en el mundo interior de cada individuo tuvo unos efectos revolucionarios. Para innumerables hombres y mujeres humildes este sentimiento debilitó sutilmente el poder moldeador de la cultura clásica y el de las sanciones habituales del comportamiento. Los escritos paganos y cristianos de la «nueva manera» comparten por igual el mismo interés en la «conversión» en su sentido más radical, es decir, consideraban como posible que el ser divino «real» apareciera rápidamente en la esfera humana a costa de la identidad social normal del individuo. El discípulo «renacido» de Hermes «tres veces grande», el hombre «espiritual» de los gnósticos, el cristiano bautizado..., cada uno de estos personajes sentía que un muro de cristal se interponía entre su nueva vida y su pasado; su nuevo comportamiento lo debía todo a Dios y nada a la sociedad.

La idea de «conversión» se hallaba estrechamente ligada a la de «revelación». Para el ser humano corriente abrían ambas una brecha en el alto muro de la cultura clásica. Por medio de la «conversión» este hombre conseguía una excelencia moral que había quedado anteriormente reservada a los caballeros clásicos griegos y romanos gracias a su cuidadosa servidumbre y conformidad puntillosa para con los antiguos modelos. Por medio de la «revelación» el individuo sin estudios podía alcanzar el núcleo mismo de las verdades vitales sin exponerse a grandes expensas, a los rencores profesionales y al

pesado tradicionalismo de la educación filosófica del siglo II. Los filósofos paganos, que podían compartir muchos aspectos de la «nueva manera», se oponían agriamente a los cristianos y a los gnósticos paganos que depositaban su confianza en tales medios. La «revelación» para un filósofo como Plotino no era meramente irracional, sino que conducía además a una falsificación de segundo rango de la cultura filosófica académica tradicional. Era como si hoy los habitantes de una región subdesarrollada buscaran ponerse al día en la tecnología occidental proclamando que habían aprendido física nuclear por medio de ensueños y oráculos.

Los hombres que habían descubierto algún tipo de perfección interna en ellos mismos, que se sentían capaces de un contacto íntimo con el Dios único, se dieron cuenta de que el problema del mal, en consecuencia, era más íntimo, más drástico. «Considerar el conjunto de todas las cosas» humanas con desapego —como tantos penosos accidentes de tráfico en el sistema de comunicaciones bien regulado del universo— era totalmente insuficiente, pues no daba sentido al vigor de las emociones que luchaban dentro de cada uno. De aquí procede la evolución más crucial de estos siglos: la definitiva y violenta aparición de los «demonios» como fuerzas activas del mal contra las que los hombres debían pelear. La penetrante hediondez de una invisible batalla pendía sobre la vida intelectual y religiosa del hombre de la Antigüedad tardía. Pecar no era ya simplemente errar: consistía en permitir ser derrotado por fuerzas invisibles. Equivocarse no era encontrarse en el error, sino ser inconscientemente manipulado por algún poder maligno invisible. Cuanto mayor era la intensidad con la que la gente sentía estas ideas, tanto más potentes le parecían los demonios: los cristianos creían que el paganismo tradicional, lejos de ser una obra de hombres, era un «opio del pueblo» bombeado sobre la raza humana por demonios no humanos; incluso un erudito adscribió a la inspiración demoníaca las pésimas reseñas que había recibido un libro suyo.

Los demonios eran las «estrellas» del drama religioso de la Antigüedad tardía, pero necesitaban un empresario. Y lo encontraron

en la Iglesia cristiana. Fuera del cristianismo los demonios habían permanecido como seres ambivalentes (más bien como fantasmas). Se les invocaba para explicar desgracias repentinas e irracionales, o desviaciones del comportamiento normal, tales como revoluciones, epidemias o turbios asuntos amorosos; se apelaba a ellos tan ampliamente —y por lo tanto causaban tan poca ansiedad— como a los microbios de hoy día. El cristianismo, sin embargo, hizo de los demonios un punto central de su cosmovisión. La Iglesia cristiana había heredado a través del judaísmo tardío el legado más funesto del zoroastrismo persa al mundo occidental, a saber: una creencia en la absoluta división del mundo espiritual entre poderes buenos y malos, entre ángeles y demonios. Para hombres cada vez más preocupados con el problema del mal la actitud cristiana hacia los diablos proporcionaba una respuesta orientada a aliviar una angustia sin nombre: concentraba esta ansiedad sobre los demonios y al mismo tiempo ofrecía un remedio para ella. A tales espíritus se les habían otorgado poderes vastos, pero estrictamente delimitados. Satán era un agente de todos los males que recaían sobre la raza humana, pero había sido derrotado por Cristo y podía ser controlado por los agentes humanos del Salvador. Los cristianos estaban convencidos de que libraban sobre la Tierra una batalla que había sido ya ganada para ellos en los cielos. Los monjes trataban a los demonios con la misma divertida precaución de los muchachitos que visitan a un león en el zoo; y los obispos cristianos se aplicaban a su trabajo con la misma estructura mental que muchos revolucionarios: se enfrentaban a una sociedad diabólicamente organizada, imponente y dañina en verdad, pero a la vez vacía y condenada fatalmente a la destrucción. Por ello, a pesar de las muchas razones aceptables, tanto cultural como socialmente, que el historiador pueda encontrar para la expansión de la Iglesia cristiana, permanece el hecho de que en toda la literatura de esta religión, desde el Nuevo Testamento hacia adelante, los misioneros cristianos avanzaban principalmente desvelando la bancarrota de los enemigos invisibles de los hombres, los demonios, a través de exorcismos y milagros de curación.

Nada revela más claramente el clima arriscado y pendenciero que se desarrolló en el siglo III que el papel atribuido a los demonios. Llegaron a ser identificados como elementos del mal que se introducían en cada situación de desgracia y enfermedad. Sin embargo, su presencia no suponía una carga tan pesada para el hombre de la Antigüedad tardía como podríamos pensarlo hoy, precisamente porque los demonios podían ser «aislados» y expelidos. En casos de enfermedad, por ejemplo, un hombre santo podía «ver» al demonio en el cuerpo humano, y podía expulsarlo, a veces en la forma satisfactoriamente concreta de un objeto visible, como un ratón, un reptil o un pájaro. De este modo tuvo lugar uno de los cambios más profundos y misteriosos en la actitud del hombre hacia sí mismo. En la época de los Antoninos, encontramos un número sorprendente de floridos valetudinarios: Elio Arístides obtenía constante provecho de su mala salud, y Galeno, el médico (*c.* 129-199), era el dirigente intelectual de la sociedad romana. La hipocondría del cuerpo social era un síntoma que producía perplejidad y molestia; pero se expresaba en términos tradicionales de la medicina griega: los seres humanos concentraban sus angustias en el desequilibrio de los humores de sus propios cuerpos. Los hombres de generaciones posteriores, por el contrario, tendieron a negar que la enfermedad brotara de ellos mismos: la defensa contra los demonios les preocupaba más que los desórdenes íntimos de su constitución corporal.

A la vez, la «nueva manera» animaba a los hombres a pensar que necesitaban defender su identidad estableciendo estrictas barreras alrededor de ella. Disminuyó así la facilidad de sentirse a gusto dentro de su comunidad, y se vieron fuera de lugar en el mundo físico. Se hallaban solos y aislados con su Dios único. Por medio de la conversión y aceptando la revelación podían apartarse de su propio pasado y de las creencias de las masas de sus congéneres. Disponían así sus barricadas para una batalla invisible contra los demonios. Como resultado de ello el individuo llegó a sentir con mucha más fuerza que antes la necesidad de sobrevivir en otra existencia mejor. El siglo III contempló un incremento de la influencia de los grupos

religiosos que aseguraban para sus miembros —quienes debían defender con enorme ferocidad el sentido, recientemente conseguido, de su unicidad en este mundo— el gozo de la victoria y del descanso en el otro. El iniciado de Mitra, por ejemplo, se armaba contra los demonios que podían atacar su alma cuando ascendía a los cielos, tras la muerte, a través del pacífico brillo de la Vía Láctea. Las pinturas de las catacumbas cristianas expresan ideas similares. Por medio del bautismo el creyente era «arrancado» de los peligros de este mundo; quedaba identificado con Daniel, de pie, pacíficamente, con sus brazos extendidos en oración en medio del pozo de los leones. Y después de la muerte habría de gozar del «reposo», del *refrigerium* «celeste», al igual que Jonás había descansado del cruel bochorno del día a la sombra fresca de un arbusto.

La divisoria más profunda en el mundo de la Antigüedad tardía era la que se producía después de la muerte. La invisible sima entre los «salvados» y los «condenados» aparecía como un profundo foso alrededor de pequeños grupos, tanto paganos como cristianos, que habían conseguido cincelarse una posición para sí mismos a expensas del consenso, durante tanto tiempo honrado, de la adoración pública tradicional.

La época de los Antoninos contempló la aparición conjunta de tales pensamientos. Así se explica la extraña apariencia de este período. Cuando leemos la literatura de las clases superiores de la época clásica podemos estar de acuerdo con Gibbon: «Si se exhortara a un hombre a fijar el período de la historia del mundo durante el cual la condición de la raza humana hubiera sido más feliz y próspera, habría designado, sin duda, aquella que transcurrió desde la muerte de Domiciano hasta el acceso al trono de Cómodo», pues al hacerlo así aceptaba el juicio de un nutrido grupo de contemporáneos sobre sí mismos. La vida cívica tradicional jamás había extendido tan lejos su ámbito en Europa occidental. En el mundo griego una nueva autoconciencia se expresaba a sí misma en el resurgimiento romántico de la religión y cultura clásicas. Los hombres se sentían todavía a gusto en sus ciudades. Los héroes de la época no eran los santos; eran

los «sofistas», oradores que habían desempeñado un papel vital en la vida de sus ciudades (cf. pág. 30). Un afamado profesor de retórica en Roma obtenía como sueldo 100.000 sestercios al año.

Exactamente en el mismo momento un obispo cristiano en Roma percibía solamente 7.000 sestercios por año. Según todas las apariencias, su grupo se sentía empequeñecido ante el robusto edificio de la vida pública clásica; era como un inmigrante, a quien nadie comprende, en una gran ciudad, como Karl Marx en la Londres victoriana. De todos modos podemos comprender por qué en el siglo siguiente el obispo cristiano podía resurgir del olvido: por cada «orador-estrella» tradicional habían brotado en Roma una docena de pequeños conventículos, los *didaskalia* —grupos de estudio—, de hombres interesados en cuestionárselo todo. Existía la Iglesia cristiana como tal; los grupúsculos del gnóstico Valentín: «los hijos de la sabiduría del corazón»; la sosegada atmósfera de las salas de reunión de los discípulos de Hermes, el «tres veces grande». En el apartado siguiente veremos, en momentos en los que la brillante vida pública de las antiguas ciudades se vio afectada por el hielo del desorden público tras el 240, por qué un mundo oscuramente preparado entre hombres humildes en conventículos mínimos fue capaz de situarse en primer plano bajo la forma de una Iglesia cristiana organizada.

2. LA CRISIS DE LAS CIUDADES: LA ASCENSIÓN DEL CRISTIANISMO, C. 200-300

En pocas épocas de la historia una parte del mundo ha mantenido tan impertérrita indiferencia respecto a la vida de la otra mitad como en el Imperio romano del siglo II. Roma era «dos naciones», como había afirmado Disraeli de la Inglaterra victoriana. Las clases gobernantes tradicionales se enorgullecían de preservar las antiguas particularidades de sus ciudades natales. Los atenienses, por ejemplo, completaron el templo de Zeus Olímpico apremiados por el emperador Adriano tras un lapso de tiempo de 638 años. Utilizaron en-

tonces bridas en forma de T, costosas e innecesarias, para copiar exactamente el sistema de los edificios del siglo v a. C. Las aristocracias griegas guardaban como tesoros sus ritos locales y sus sacerdocios como garantía de un estatus local y por temor de que el vasto Imperio en el que se encontraban se convirtiera en un polvoriento vertedero cultural. Estas gentes continuaban contemplando el mundo romano como un mosaico de distintas ciudades y tribus. La actitud general de la época acentuaba el frágil panal de los patriotismos locales. Las ciudades griegas generaban una multitud enorme de monedas, cada una de las cuales estaba destinada a honrar su propia divinidad. Una ciudad africana resumía sus anhelos en una inscripción: «Más poder para nuestra ciudad natal».

Exactamente en el mismo momento, sin embargo, podía un joven estudiante, Taciano, viajar desde el Oriente, desde la frontera siria del Imperio romano, hasta la capital hablando continuamente griego y participando de una cultura filosófica uniformemente helénica. Taciano volvió a casa mohíno... y cristiano. El particularismo estridente de las ciudades del Imperio le había escandalizado. Cada una tenía sus propias leyes; cada una estaba gobernada por una restringida oligarquía. «Debería existir un mismo código legal para toda la humanidad —escribió—, y una misma organización política».

Taciano hablaba para miles de hombres cuya experiencia del Imperio romano era diametralmente opuesta a la de las clases dominantes. Para los distinguidos gentilhombres griegos y romanos, la paz del Imperio había sobrevenido como una oportunidad para fortificar y estimar aún más las costumbres de sus antiguas ciudades natales. Mas para los hombres humildes no representaba nada de esto; significaba horizontes más amplios y unas oportunidades sin precedentes para viajar; posibilitaba también la erosión de las diferencias locales a través del comercio y la inmigración, y el debilitamiento de las antiguas barreras ante la nueva riqueza y los nuevos criterios que determinaban el estatus. Imperceptiblemente, el Imperio romano disolvía en las clases inferiores el sentido de la tradición y las lealtades locales de las que dependían sus clases superiores.

Mientras las ciudades griegas de la costa egea de Asia Menor estaban orgullosas de sí mismas por haber mantenido sus características peculiares (incluso sus feudos locales) desde el siglo v a.C., los habitantes de las tierras del interior —en Frigia, Bitinia, Capadocia— habían penetrado en un mundo nuevo. Sus mercaderes se hallaban continuamente en movimiento buscando oportunidades en los territorios subdesarrollados de Europa occidental, asentándose a menudo muy lejos de sus ciudades natales. Un comerciante frigio, por ejemplo, visitó Roma setenta y dos veces durante su vida.

Precisamente fueron estos hombres, desarraigados y apartados de su antigua vida, los que proporcionaron el trasfondo para los angustiados pensamientos de los dirigentes religiosos de finales del siglo II. Los empresarios triunfantes, los libertos con cargo de administradores, las mujeres, cuyo estado y educación había mejorado lentamente, se sentían no ya como habitantes de su ciudad habitual, sino «como ciudadanos del mundo»; y muchos, según parece, estaban cayendo en la cuenta de que ese mundo era un lugar solitario e impersonal. Entre esta clase de gente es donde encontramos a los cristianos. Hacia el año 200 las comunidades de este grupo religioso no se reclutaban entre «los humildes y oprimidos»; eran, por el contrario, grupos de personas de la clase media y respetables artesanos de las ciudades. Lejos de haber sido expoliados, estas gentes habían hallado nuevas oportunidades y prosperidad en el Imperio romano, pero debían también imaginar nuevas maneras de enfrentarse a las angustias e incertidumbres de su nueva posición.

Uno de los aspectos más fascinantes de la arqueología del Imperio es que podamos contemplar tan claramente algunos de los modos como los hombres sencillos, pero respetuosos de sí mismos, intentaban regular su comportamiento, elegir sus propios objetos de adoración, fomentar relaciones humanas en unas ciudades más cosmopolitas, menos íntimas, en las que las antiguas lindes se estaban difuminando.

La expansión de los cultos orientales en Europa occidental, por ejemplo, es una característica notable de los siglos I y II. Estos ritos

se extendieron porque daban al emigrante, y más tarde también al devoto local, un sentido de pertenencia, una sensación de lealtad de las que carecía cuando desempeñaba las funciones cívicas de su propia ciudad. Existen pruebas conmovedoras del crecimiento espontáneo de pequeños clubes de gente humilde pero acomodada. Estos personajes se reunían a comer, mientras vivían, con miembros del mismo grupo, y eran enterrados y recordados por ellos cuando morían. De un modo más siniestro, la proliferación de manuales de astrología, de libros de sueños, de tratados de magia nos muestran cuántas angustias experimentaba un público nuevo de hombres semieducados para controlar una vida cuyos pasos se habían hecho más rápidos.

En todo este conjunto, los puntos de vista de las clases superiores del Imperio romano eran totalmente opuestos a la experiencia de los plebeyos más prósperos que habitaban las ciudades. La cultura filosófica del mundo griego había alcanzado su máxima difusión; pero justamente en ese momento las clases superiores helénicas estaban abandonando un griego vital y flexible —la *Koiné*, que había sido la lengua franca de todo el Oriente— en pro de un estilo ático arcaico que solo podía ser hablado por una élite meticulosamente educada. Cuando alguien le preguntó cómo se debía castigar a un bandido, un rétor contemporáneo respondió: «Hacedle aprender los clásicos antiguos de memoria, como me ocurrió a mí». Esta élite, por ende, estaba erigiendo un alto baluarte en torno a su propia cultura, con lo que implícitamente privaba de sus derechos a un proletariado turbulentamente intelectual. Las literaturas gnóstica y hermética nos muestran con qué avidez deseaba aún la gente apropiarse de la cultura filosófica griega para resolver sus problemas urgentes; y si no poseían los medios para frecuentar a los profesores que se la proporcionaran, se encaminaban hacia los dirigentes religiosos, en cuyas bocas las vulgaridades elementales de las aulas polvorientas conmocionaban al nuevo oyente con la espontaneidad y simplicidad de la «revelación». Ya algunos escritores habían dirigido la mirada desde los altos baluartes de su cultura clásica hacia el oscuro mundo que

presionaba contra ellos; así, Galeno (quien, significativamente, vio que su propia profesión de médico se estaba inundando de entusiastas incultos) cayó en la cuenta de que los cristianos no eran probablemente capaces de vivir de acuerdo con las máximas más elevadas de la antigua ética a causa de sus parábolas y mandamientos brutalmente simples. Los apologetas cristianos se gloriaban justamente de haber conseguido esto. Platón, afirmaban, había servido buenos alimentos condimentados con caprichosos aderezos, pero los apóstoles guisaban para las masas en una saludable cocina. La historia social de la cultura de nivel medio en el mundo romano estaba de lado de los apologetas, no de Galeno. Un público nuevo y semieducado había dado la espalda a los grandes diálogos platónicos, dirigiéndose hacia unas viandas más simples proporcionadas por filósofos caseros como Epicteto, y por manuales de máximas pitagóricas.

Los plebeyos acomodados ejercieron incluso el mecenazgo sobre un arte nuevo, liberado de las cortapisas de los modelos clásicos, en el foro y en los templos. Era este un estilo diseñado para transmitir un mensaje esquemático, impresionista, con gestos formales pero llenos de significado, con los rostros orientados hacia el espectador para ser perfectamente reconocibles. Como la mayoría de las ideas religiosas y culturales de la Antigüedad tardía, el estilo artístico distintivo del siglo IV no significaba un inicio totalmente nuevo; tenía sus raíces en una cultura oscuramente preparada, durante los dos siglos precedentes, por hombres humildes que aún vivían a la sombra de aristocracias exclusivas.

La ascensión del cristianismo no puede aislarse de los cambios sociales que hemos ido describiendo. La expansión del cristianismo no fue un proceso gradual e ineluctable, que comenzó con san Pablo y terminó con la conversión de Constantino en el 312. Su difusión en el siglo III fue impresionante por ser totalmente inesperada. De repente, la Iglesia cristiana se transformó en una fuerza con la que había que contar en las ciudades mediterráneas. La seriedad misma de las medidas tomadas contra la Iglesia como cuerpo, y no meramente contra los cristianos individuales, en las persecuciones del 257 y

después del 303, demuestra que algo faltaba en la vida de una ciudad romana que el cristianismo amenazaba con suplir.

La Iglesia difería de las otras religiones orientales, con las que compartía muchas otras semejanzas, por la intolerancia respecto al mundo exterior. Sus cultos eran exclusivos y, a menudo, un coto vedado, celosamente prohibido para los foráneos; pero los cristianos nunca se alinearon directamente en contra de las tradicionales observancias religiosas de la sociedad que los rodeaba. Nunca se complacieron en la publicidad de una persecución intermitente. Mientras los cultos orientales ofrecían medios especiales de salvación en el eón futuro, los cristianos daban por supuesta la posición de sus fieles en este mundo. La Iglesia cristiana ofrecía un modo de vida dentro de él. La cuidadosa elaboración de una jerarquía eclesiástica, la sensación de pertenecer a un grupo distinto con costumbres cuidadosamente prescritas y con unos recursos que crecían cada vez más acentuaba la impresión positiva que la Iglesia cristiana ejercía sobre las generaciones llenas de incertidumbre del siglo III. Raras veces una pequeña minoría ha actuado con tanto éxito sobre las angustias de una sociedad como lo hicieron los cristianos. Continuaban como un pequeño grupo, pero alcanzaron el éxito de transformarse en un gran problema.

Los misioneros cristianos caminaron principalmente por una vía expedita justamente por aquellas zonas en las que la sociedad romana era más fluida. Los viveros de la Iglesia se hallaban en las nuevas y rudas provincias de las regiones interiores de Asia Menor. En una zona como Licaonia, la llegada de la civilización griega había coincidido virtualmente con la de san Pablo. El dirigente religioso Marción, que donó a la comunidad cristiana de Roma aproximadamente doscientos mil sestercios, era un contemporáneo y de la misma región que aquel mercader frigio que había realizado setenta y dos veces el viaje a Roma.

Forma parte de la atracción de un grupo religioso el que vaya un poco por delante de la evolución social. Era posible en un pequeño grupo, «entre hermanos», plasmar cierto tipo de relaciones que solo

podían fundamentarse en una sociedad más amplia a costa de grandes conflictos e incertidumbres. Como miembro de la Iglesia, el cristiano podía cortar algunos de los nudos gordianos más dolorosos de la vida social. Así, por ejemplo, podía transformarse en un cosmopolita radical. Su literatura, sus creencias, su arte y su modo de hablar eran extraordinariamente uniformes tanto si vivía en Roma como en Lyon, Cartago o Esmirna. Los cristianos eran emigrantes de corazón, desraizados ideológicamente, separados de su entorno por una creencia que sabían compartida con pequeños grupos a lo largo de todo el Imperio. En una época en la que tantísimas barreras locales se iban oscura y dolorosamente erosionando, los cristianos se habían adelantado llamándose a sí mismos «una no nación».

La Iglesia se declaraba también, expresamente, igualitaria. Un grupo, en el cual no había «ni esclavos ni libres», podía afrentar a un aristócrata llamándolo utópico o subversivo. Además, en una época en la que las barreras que separaban a los prósperos libertos de los senadores desclasados eran cada vez más irreales, un grupo religioso podía dar el paso final de ignorarlas. En Roma, la comunidad cristiana de comienzos del siglo III era un lugar en el que precisamente tales anomalías se congregaban y toleraban: la Iglesia incluía en su seno a un poderoso liberto, chambelán del emperador; su obispo había sido un antiguo esclavo de ese liberto; estaba protegida por la amante del emperador y patrocinada por nobles señoras.

Para esos hombres, cuyas confusiones procedían parcialmente de no sentirse bien situados en su entorno natural, la Iglesia cristiana ofrecía un experimento drástico de vida social reforzado por los atractivos y peligros ocasionales de un rompimiento con su propio pasado y con los vecinos.

Este sentimiento intenso de grupo religioso era un legado del judaísmo. Él salvó a la Iglesia cristiana. Precisamente porque se consideraba a sí misma como «el verdadero Israel», la comunidad de los cristianos fue capaz de permanecer bien anclada en cualquier ciudad en la que se había establecido, como una lapa en la roca cuando se retira la marea. A finales del siglo III las ceremonias religiosas públi-

cas de las ciudades disminuyeron; el fracaso del comercio amenazaba a los cultos orientales con la privación de los devotos emigrantes; pero los obispos cristianos permanecían, respaldados por una comunidad estable y con un largo pasado tras ellos, para recolectar su cosecha en las ciudades.

La fortuna de los notables locales no se vio afectada por la crisis de finales del siglo III, sino más bien orientada hacia una nueva dirección; las sumas de dinero gastadas en la población ciudadana durante los siglos anteriores se invertían ahora en una vida más privada y en una competición por el estatus francamente más egoísta. Como es natural, los dioses se vieron afectados por este cambio en el ritmo de la vida social. La competencia pública en el siglo II había supuesto una gran cantidad de actividades religiosas: ritos, procesiones, dedicaciones de estatuas y de templos. El estilo de vida de la Antigüedad tardía, por el contrario, era mucho más llamativamente personal y por ello más secular: un magnate seguía gastando dadivosamente, pero promovía espectáculos y procesiones para otorgar lustre a su estado personal, a su «potentia»; ya no le importaba reforzar las actividades comunitarias o, por lo mismo, las festividades religiosas. Por ello no es sorprendente que las dadivosas inscripciones en honor de los dioses tradicionales escasearan después del 250.

La comunidad cristiana comenzó de repente a ejercer notable atracción sobre los hombres que se sentían abandonados. En un período de inflación los cristianos invirtieron grandes sumas de dinero contante y sonante en el pueblo; en una época de una brutalidad siempre en aumento, el valor de los mártires cristianos era impresionante; durante las emergencias públicas, tales como revoluciones y epidemias, la clerecía cristiana se mostraba como el único grupo unido en la ciudad capaz de preocuparse del sepelio de los muertos y de organizar distribuciones de alimentos. En Roma, hacia el 250, la Iglesia sustentaba a mil quinientos pobres y viudas. Las comunidades de Roma y Cartago pudieron enviar gran cantidad de dinero a África y a Capadocia para rescatar a los cautivos cristianos después de las incursiones bárbaras del 254-256. Dos generaciones antes, y

enfrentado a problemas similares después de una invasión, el Estado romano se había lavado las manos respecto a los provinciales más pobres: los juristas declararon que incluso los ciudadanos romanos debían permanecer como esclavos de los individuos que los rescataran de los bárbaros. Formulado sencillamente: hacia el 250, hacerse cristiano garantizaba una protección mayor de los propios correligionarios que el ser *civis romanus*.

Pero la verdadera medida de la crisis de las ciudades no debe hallarse en la atracción de unas pocas acciones públicas y espectaculares de la comunidad cristiana. Lo que distinguió específicamente a la Iglesia y le añadió atractivos fue la tremenda «interioridad» que caracterizaba su vida. La Iglesia no distribuía sus limosnas indiscriminadamente; tras recogerlas de la comunidad cristiana, el obispo las ofrecía a Dios como un «sacrificio» especial del grupo. (El «sacrificio» de la limosna formaba una parte tan importante de la ofrenda sacrificial de los cristianos como podía ser la eucaristía; este hecho en sí mismo representaba una alteración muy importante respecto a las prácticas paganas.) Bendecida así, la riqueza de la comunidad retornaba exclusivamente a sus miembros como parte de la «amorosa ternura» de Dios hacia su pueblo elegido.

La propaganda cristiana tampoco era indiscriminada. Los cristianos no adoptaron el estilo homilético populachero de los filósofos cínicos. Por el contrario, los que aspiraban a convertirse en miembros de la Iglesia eran examinados cuidadosamente; se les preparaba lentamente para la iniciación y, una vez iniciados, un terrible sistema penitencial les hacía sentirse perpetuamente conscientes de la formidable sima patente entre los que pertenecían o no al grupo religioso.

Hacia mitad del siglo III, un romano educado, Cipriano de Cartago, podía desaparecer simplemente en el interior de este mundo exótico y autosuficiente. Desde el 248 hasta el 258 pasó la última parte de su vida realizando grandes hazañas organizativas y diplomáticas para mantener la «facción» cristiana en Cartago. La atracción del cristianismo seguía fundamentándose en su radical sentido

comunitario; absorbía a la gente porque el individuo podía evadirse de un mundo tremendamente impersonal para ingresar en una comunidad en miniatura, cuyas exigencias y relaciones eran explícitas.

La iglesia cristiana gozó de una completa tolerancia entre el 260 y el 302. Esta breve «paz de la Iglesia» tuvo una importancia crucial, como veremos luego (cf. pág. 83), para la futura evolución del cristianismo en el Imperio romano. En cuanto a los emperadores, se hallaban demasiado preocupados con las fronteras para cuidarse de los cristianos. Este es un signo de cuán alejados se hallaban el Rin y el Danubio del corazón del mundo clásico; durante una generación, los emperadores y sus consejeros tornaron sus espaldas a lo que estaba ocurriendo en las ciudades mediterráneas. Cuando Diocleciano estableció finalmente su palacio en Nicomedia, en el 287, pudo contemplar una basílica de los cristianos asentada en la colina opuesta. El Imperio romano había sobrevivido; pero en este Imperio la cristiandad había llegado a situarse sólidamente.

3. LOS ÚLTIMOS HELENOS: FILOSOFÍA Y PAGANISMO, C. 260-360

En el 268 una banda de guerreros hérulos de más allá de las riberas del Danubio saqueó Atenas, pero fueron vencidos y expulsados por hombres de la misma Ática encabezados por el historiador Dexipo (*fl.* 253-276). La vida retornó a la ciudad dañada. La famosa Ágora se hallaba desierta; unas murallas improvisadas rodeaban la Acrópolis. Dexipo, sin embargo, no menciona este incidente en su inscripción pública: lo único que le importaba era que había celebrado debidamente las fiestas panateneas. Hacia mediados del siglo IV Atenas era de nuevo una ciudad universitaria floreciente. Cuando el joven príncipe Juliano visitó la ciudad como estudiante se encontró con que la filosofía se había extendido otra vez sobre toda Grecia como la periódica avenida del Nilo. Siglo y medio después de Juliano, cuando los cristianos privaron al Partenón de sus estatuas, el filósofo Proclo (411-485) soñó que la diosa Atenea se colocaba a su

lado y le preguntaba si «su señora Atenea podía encontrar refugio en su morada».

La historia de Atenas ilustra una importante faceta de la civilización de la Antigüedad tardía. En este período, las tenaces supervivencias, el reagrupamiento de fuerzas tradicionales y los descubrimientos del pasado son tan importantes como los cambios radicales que acabamos de describir. Las edades futuras habrían de ser deudoras tanto de los resurgimientos como de las innovaciones de este período de la Antigüedad tardía.

La «intelligentsia» del mundo griego había llevado una vida protegida en el siglo III. En el nadir de la buena fortuna del Imperio, en la década del 260, el filósofo Plotino pudo asentarse sin ningún problema en una villa de la Campania bajo el mecenazgo de algunos senadores romanos; los discípulos acudían a él desde Egipto, Siria y Arabia. Posteriormente, en los siglos IV y V, los filósofos y rétores paganos florecieron en las ciudades asentadas a lo largo del Egeo bañadas por la memoria de Grecia. Incluso más que en el caso de la aristocracia terrateniente, nos encontramos aquí con un mundo de antiguas tradiciones que cambiaba con lentitud y que se había reagrupado meramente en sí mismo sin ningún rompimiento con el pasado.

Estos hombres se llamaban a sí mismos «helenos», y a sus creencias, «helenismo». Ellos habían restaurado la amenazada ciudadela de la auténtica sabiduría griega. Hacia finales del siglo III habían derrotado decisivamente a esa gran amenaza bárbara del espíritu que era el gnosticismo. El fraudulento y negro platonismo de los gnósticos había atraído a los intelectuales de la generación previa; pero lejos de llegar a ser más pesimistas, más inclinados a rechazar el mundo físico, los hombres de finales del siglo III arrojaron lejos de sí este oscuro talante y nunca miraron hacia atrás. La derrota del gnosticismo en los círculos intelectuales es un ejemplo admirable de la habilidad de la cultura aristocrática de la Antigüedad tardía para romper con un movimiento que tuvo toda la apariencia, un siglo antes, de conducir a una completa *trahison des clercs*.

Hasta finales del siglo VI un amplio círculo de «helenos» se mantuvo en sus trece contra esa «teosofía bárbara»: el cristianismo. Representa un tributo a su prestigio notar que, en el mundo griego, «heleno» era la palabra para designar al «pagano». Este hecho evidencia una paradoja de la sociedad romana oriental: en el mundo griego, Constantino había cristianizado totalmente el aparato del Estado. El Imperio oriental del siglo IV era mucho más un «imperio cristiano» que el occidental. Sin embargo, el paganismo sobrevivió en la vida cultural del Imperio oriental mucho más que en Occidente: muchos «helenos», ampliamente respetados, mantuvieron la vida universitaria de Atenas, de Alejandría y de otros innumerables centros más pequeños hasta la conquista árabe. En el Harran, en las afueras de Edesa (Urfa, Turquía oriental), ciertos caballeros paganos del país sobrevivieron intocados hasta el siglo X. Estos personajes habían considerado como propias las especulaciones y las amarguras de la última época del pensamiento griego. Como un oasis sorprendente de «helenismo», estos hacendados adoraban una tríada de mentes divinas llamadas «Sócrates, Platón y Aristóteles»; ellos creían que Constantino había sido un leproso, que había trocado osadamente al cristianismo en una imitación del politeísmo romano; estaban convencidos de que la ascensión de este nuevo culto había supuesto el fin de la ciencia griega.

Estos «helenos» nos impresionan porque, aunque expuestos al torbellino espiritual de su época, dirigieron sus mentes a los antiguos métodos para encontrar en ellos una solución a sus angustias contemporáneas. Su fe tranquila en una tradición continuamente desarrollada, que procedía de Platón, es quizá la faceta más reconfortante de la civilización de la Antigüedad tardía, pues más de una sociedad clásica e ilustrada se ha derrumbado bajo el peso de su propio tradicionalismo, legando a sus inmediatos sucesores solamente la memoria de sus angustias y pesadillas. Que esto no hubiera ocurrido en el Imperio romano se debió ampliamente a la supervivencia de los «helenos» y a su diálogo con la nueva clase inteligente y cultivada de los cristianos.

Plotino, aunque sobresaliente como pensador, es un ejemplo típico de todos ellos por su evolución. Era un egipcio nacido en una pequeña ciudad provinciana hacia el 205, y se había sumergido realmente en el gnosticismo. Había tenido el mismo maestro que el cristiano Orígenes. Había intentado también informarse acerca de la exótica filosofía de los persas y los indios. Solo en una época tardía de su vida había incidido, con una creciente tranquilidad, en la antigua dialéctica de Platón. Sus escritos tienen la atracción del hombre atormentado y apremiado que, gracias a una disciplina dura y racional, ha conseguido alcanzar la suavidad y la claridad en su madurez. Sus discípulos le formulaban continuamente las desesperadas cuestiones de la generación precedente: ¿por qué razón el alma ha quedado unida con este cuerpo? Pero Plotino no les otorgaba unas respuestas ya prefabricadas, sino que insistía más bien en desgranar la materia «al estilo helénico» a lo largo de días de una investigación dialéctica sustentada en los escritos de Platón.

Sus discípulos, igualmente, dieron cuerpo a la frontera religiosa de su época. Porfirio de Tiro (*c.* 232-*c.* 303) escribió una crítica devastadora y prodigiosamente erudita de las Escrituras cristianas: sus observaciones críticas no han sido sobrepasadas hasta el fortalecimiento de la tendencia crítica en el siglo XIX. Un colega de Porfirio un poco más joven, Yámblico de Apamea (murió hacia el 330), enseñó a toda una generación de jóvenes griegos. Como muchos profesores, tanto antaño como hogaño, adoptaba con facilidad la pose de un mistagogo, y gozaba de la irritante locuacidad de un maestro popular provisto de un arsenal de crudas acusaciones propias de un enemigo de la religión. Pero en la época en la que Constantino estaba agrupando en torno a sí una corte cristiana, Yámblico fue capaz de asegurar a toda una generación de honorables griegos que sus creencias tradicionales eran perfectamente compatibles con el más elevado platonismo. Luego pudo vengarse de Constantino. El último representante de la familia del emperador, su sobrino Juliano, intelectualmente muy dotado, fue reconvertido desde el cristianismo al helenismo por los discípulos de Yámblico. Desde el 361 hasta

el 363 Juliano el «Apóstata» reinó como emperador (cf. págs. 91-95). Incluso siglo y medio después de que la batalla por la fe pública del Imperio hubiese sido ganada por el cristianismo, el filósofo Proclo escribía, como en una tarde tranquila después de la tormenta, cálidos himnos a los dioses y unos *Elementos de Teología* totalmente paganos.

Estos «helenos» crearon a comienzos de la Edad Media la lengua clásica de la filosofía, de la cual se derivan como dialectos los pensamientos cristiano, judío e islámico hasta el siglo XII. Cuando los humanistas del Renacimiento redescubrieron a Platón, lo que cautivó su entusiasmo no fue el filósofo del erudito clásico moderno, sino el Platón viviente de los pensadores religiosos de la Antigüedad tardía.

Formulado brevemente, estos personajes creían que en Platón y en la disciplina intelectual de las universidades griegas habían encontrado un sistema de acallar tensiones, de mantener bien sujetos ambos extremos de una cuerda, mientras que los pensadores más radicales y los movimientos más revolucionarios de su alrededor habían permitido de algún modo que se rompiera esa cuerda. Ellos insistían, por el contrario, en la posibilidad de aprehender, por medio de la contemplación racional, la conexión íntima entre cualquier nivel del mundo visible y su fuente en el Dios único. Para ellos era posible «tocar» por medio del pensamiento el centro nuclear de todo, percibido a través de la belleza no plenamente expandida de las cosas visibles. Utilizando una imagen simple, consideraban al mundo y a su relación con Dios como un yoyó que se enrolla rápidamente arriba y abajo en torno a un hilo. Para ellos, los gnósticos habían cortado este hilo, pues el gnosticismo había afirmado que no existía ninguna conexión entre el universo y el Dios bueno, entre el interior del hombre y su exterior, entre su cuerpo y su alma. Los cristianos, por el contrario, no habían permitido que el yoyó desplegara todas sus potencialidades: habían limitado su atención al Dios único; el fulgor del crudo monoteísmo de los cristianos había eliminado las polícromas articulaciones de los dioses visibles e invisibles, por medio de los

cuales era necesario que la belleza del Único llegara hasta los ojos de los mortales.

Mantener viva la conexión entre lo visible y lo invisible, entre el inefable mundo interior y su articulación expresiva en el universo exterior, sostener que era posible para las cosas naturales cargarse de significado por medio del alma, tales fueron los servicios que Plotino rindió a sus contemporáneos y sucesores. Ciertos cristianos, cuyo pensamiento dominó en la Edad Media —san Agustín en Occidente y el desconocido autor de las *Jerarquías celestes* (conocido más tarde como el Pseudo-Dionisio) que escribió hacia el año 500 en Oriente— fueron igualmente deudores del apasionado equilibrio mantenido por Plotino.

Para un platónico, la relación entre cuerpo y alma era un microcosmos que reflejaba el controvertido problema de la conexión entre Dios y el universo. La respuesta de Plotino a esta cuestión era característica. Poseer un cuerpo, había decidido, no era más pecado para el hombre que proyectar una sombra. El cuerpo, ciertamente, era un hermoso instrumento por medio del cual el alma intentaba expresarse; un hombre debe cuidar y entrenar su cuerpo, al igual que un músico ha de mantener bien afinada su lira. Este era un ideal tenso y muy sentido, pero absolutamente contrario a la ascética. Podemos comprender lo que quiere decir Plotino si contemplamos el arte sobre el que ejercía su mecenazgo la generación que escuchaba sus clases: no es «ultramundano», sino «intramundano». Lejos de abandonar la gracia y la individualidad del cuerpo, los retratos del Bajo Imperio concentran esta corporalidad en torno a los accesos a través de los cuales podemos pasar directamente desde el cuerpo a la mente humana. El énfasis se sitúa en los ojos. Estos relampaguean hacia nosotros revelándonos una vida interior oculta en una nube cargada de carne. La Antigüedad tardía es la época de los retratos abrumadores.

No es extraño que un hombre de este período produjera el primero y uno de los más grandes «autorretratos» de todos los tiempos: en sus *Confesiones* autobiográficas escritas en el 397, san Agustín, el lector latino más brillante de Plotino, transmutaba la pasión intelec-

tual e impersonal del viejo maestro en el primer autorretrato verdadero de la literatura europea.

Plotino y Agustín representan una corriente del resurgir platónico en la Antigüedad tardía..., precisamente aquella que se acerca más estrechamente a los hombres modernos. Sin embargo, para los contemporáneos y para los estudiosos hasta el siglo XVII, un rasgo igualmente importante del platonismo fue su actitud hacia el lugar del ser humano en el universo como totalidad. En los escritos de los «helenos» los hombres volvieron a captar un cierto sentido de intimidad antes perdido, con el mundo de alrededor.

Las negras especulaciones gnósticas, el monoteísmo cristiano y el ascetismo tardío, también cristiano, amenazaban dejar al ser humano aislado en un mundo desprovisto de sentido. Para los filósofos de la Antigüedad tardía, el mundo se había transformado en algo decididamente misterioso. Contemplaban su belleza penetrados de tristes pensamientos, como el último y frágil fulgor de una larga puesta de sol. Pero este universo, aunque misterioso, tenía sentido: era una señal de Dios. Los mitos heredados podían ser bien recibidos por los filósofos al modo de signos (como si los modernos físicos nucleares hubieran heredado del pasado, en vez de haberlos construido por sí mismos, esos esquemas ingenuos y bidimensionales de las órbitas de neutrones y protones que resumen para el lego terribles verdades sobre el universo físico). A la vaciedad de la «adoración espiritual» de los cristianos en sus frías basílicas, los filósofos paganos opusieron los «gestos cargados de alma» del sacrificio tradicional, cuando el llameante altar reducía sus ofrendas a la simple claridad de una llama que se eleva hasta el cielo.

El anhelo de intimidad en un universo sin fondo quedaba expresado en la repetición de términos gracias a la cual los filósofos neoplatónicos manifestaban la cercanía del Dios único a las infinitas articulaciones del mundo visible: acentuaban «la cadena» de los seres, la «imbricación», la «mezcolanza» que unía al hombre con su pavorosa fuente. Todas las criaturas respondían a este centro invisible al igual que las flores de loto se abren pausadamente al sol naciente.

En el siglo IV tales ideas se consideraban como el culmen, la coronación y la única esperanza de todos los pensadores civilizados del Imperio romano. Los cristianos participaban de ellas en tanto en cuanto se consideraban a sí mismos hombres civilizados. En el oeste del Imperio, donde la vida intelectual era intermitente y carecía de los firmes baluartes de un medio universitario predominantemente pagano, los intelectuales cristianos llegaron a ser los últimos e incuestionados herederos de Plotino: algunos de ellos, como Mario Victorino a mediados del siglo IV, Ambrosio, Agustín y más tarde Boecio (*c.* 480-524) fueron las cabezas de puente entre la filosofía griega y la Edad Media latina. Incluso en Oriente los profesores paganos se encontraron a sí mismos otorgando su ciencia generosamente a los cristianos como si pertenecieran a su grupo: una típica y tranquila evolución de las aulas de los filósofos hasta el episcopado fue la que experimentó Sinesio de Cirene, obispo de Tolemaida desde el 410 hasta el 414. Sinesio había permanecido fiel a la amistad de una señora pagana, Hipatia de Alejandría (cf. pág. 103). Fue nombrado obispo en el 410, pero puso la condición de que se le permitiera «hablar en mitos» en la iglesia y pudiera «pensar» como «filósofo» en su vida privada.

Ese elemento del platonismo redivivo que salvó a los hombres de la desolación y de la ausencia de sentido ante el mundo visible fue precisamente el que los cristianos tomaron de sus maestros paganos. Ese mundo que había amenazado a lo largo de los siglos II y III en transformarse en una pálida entidad a la tosca luz de los apologetas cristianos, quienes exhortaban a una adoración simple de un Dios altísimo solo conocido a medias, se inundó de nuevo de colores. Agustín se vio libre del maniqueísmo —una doctrina gnóstica similar a aquellas bajo cuya sombra había comenzado Plotino su odisea intelectual— leyendo el tratado plotiniano *Sobre la belleza*. Los teólogos griegos se encontraron a sí mismos debatiendo la función y la naturaleza de Cristo en su aparición entre los hombres sobre el trasfondo clásico, platónico, de la relación entre Dios y el mundo visible. La imbricación de lo humano y lo divino por medio de símbolos vi-

sibles, que había fascinado tanto a Yámblico, fue también una preocupación básica de su joven contemporáneo, san Atanasio, cuando escribía sobre la encarnación de Cristo. El eco de la belleza divina, que se había hecho visible y tan misteriosamente poderoso en la imagen material de una divinidad pagana, conllevó más tarde el que se atribuyeran los mismos poderes a un icono cristiano. Las pinturas que cubren los muros de una iglesia bizantina (los santos humanos, por un lado, que se presentan ante el creyente a nivel de los ojos por debajo de escenas de la vida de Cristo encarnado, y, por otro, los elevados arcángeles que unen a Cristo —el rey del universo visible, cuya faz distante se mezcla con el oro de la parte superior de la bóveda— con las pinturas que descienden rápidamente por las paredes hacia la muchedumbre en el plano inferior) forman un esquema de figuras ascendentes como el eco directo de una sobrecogedora sensación ante un mundo invisible, hecho visible por el arte, que desciende hasta las almas presas en los velos del cuerpo. Este fue el eco que percibió interiormente en otro tiempo el emperador Juliano cuando se hallaba ante el altar de sus dioses.

Era la sensación de la íntima e intangible presencia de lo invisible la que consolaba a los últimos paganos. Pretender, como lo hizo la plebe cristiana a finales del siglo IV (cf. pág. 102), que habían «aniquilado» a los dioses destrozando sus templos parecía tan estúpido ante los paganos como proclamar hoy día la eliminación de la electricidad tras haber destruido todos los enchufes y conmutadores. Las hermosas estatuas clásicas de los dioses habían sido reducidas a añicos; pero, argumentaba Juliano, aunque los atenienses hacía largo tiempo que habían quebrado la «estatua viviente» del cuerpo de Sócrates, su alma continuaba viviendo. Ocurría lo mismo con los dioses. En los astros nocturnos las divinidades habían encontrado formas más apropiadas a su eternidad impasible que en las perecederas estatuas humanas, pues en las estrellas los colores de la tierra, descompuestos por la difracción, se concentran en un fulgor continuo firme e imperturbable. Los astros y los planetas se balanceaban con seguridad sobre las cabezas de los últimos paganos cual resplande-

cientes estatuas de los dioses alejadas del vandalismo de los monjes. A través de toda la Edad Media esas estrellas se hallaban aún en los cielos sobre la Europa cristiana, inquietando a los que rememoraban todavía la inmortalidad de los dioses. Estas divinidades habían otorgado sus nombres a los días de la semana. Sus atributos descansaban aún en los planetas; y estos astros gobernaron el comportamiento de los seres civilizados hasta finales del siglo XVII. Mil trescientos años después, los hombres podían todavía volver a sentir, de una forma más o menos cristiana, esa emoción del parentesco con un mundo perfecto e inviolable que había apartado otrora al joven Juliano del cristianismo.

> Siéntate, Jessica: contempla cómo el pavimento del cielo
> se halla empedrado tupidamente con delgadas láminas de
> [brillante oro.
> No existe solo el minúsculo orbe que tú contemplas,
> pues en su movimiento como un ángel canta,
> formando también coro con los querubines de jóvenes ojos;
> tal armonía existe en las almas inmortales;
> pero cuando esta inmunda vestidura de corrupción
> se acerca mucho a ella, no podemos oírla.
>
> (*El mercader de Venecia*, acto V,
> escena 1.ª, vv. 58-65).

4. LA CONVERSIÓN AL CRISTIANISMO, 300-363

«Si todos los hombres quisieran convertirse al cristianismo —escribió el pagano Celso en el 168—, los cristianos no los aceptarían». Pero hacia el 300 esta situación había cambiado enteramente. El cristianismo se había asentado con firmes raíces en todas las grandes ciudades del Mediterráneo: en Antioquía y Alejandría la Iglesia se había transformado ya probablemente en el más importante, y ciertamente el mejor organizado, grupo religioso de la ciudad. Las ga-

nancias cristianas se habían conseguido justamente en aquella parte del mundo romano que había resultado comparativamente indemne de los disturbios y problemas de finales del siglo III. El silencio descendió sobre las provincias reciamente paganas de Occidente. Por el contrario, Siria y Asia Menor, con sus resonantes elementos cristianos, se mantuvieron incluso con mayor intensidad que antes como provincias de una prosperidad aún no deslustrada y como fermento intelectual.

La mutación más decisiva de esta época, sin embargo, no puede reducirse a la cuestión del tamaño de las comunidades cristianas. Fue mucho más significativo para el futuro inmediato del cristianismo el que los dirigentes de la Iglesia, especialmente en el mundo griego, hallaran que podían identificarse con la cultura, puntos de vista y necesidades del ciudadano medio acomodado. De ser una secta orientada contra, o al margen de, la civilización romana, el cristianismo se había transformado en una institución preparada para asimilar a toda la sociedad. Es este, probablemente, el más importante *aggiornamento* en la historia de la Iglesia. Fue este con certeza el evento aislado más decisivo en la cultura del siglo III, pues la conversión de un emperador romano al cristianismo, la llevada a cabo por Constantino en el 312, podía no haber ocurrido o, si hubiera sucedido, podría haber tomado un significado totalmente diferente si no hubiera estado precedida dos generaciones antes por la conversión del cristianismo mismo a la cultura y a los ideales del mundo romano.

Orígenes de Alejandría (*c.* 185-*c.* 254) fue el imponente genio cuyas obras sintetizaron la posibilidad de tal venturosa asimilación. Su obra, continuada por una sucesión de obispos griegos, culminó en los escritos de Eusebio, obispo de Cesarea, contemporáneo y consejero del emperador Constantino desde el 315 hasta el 340. Para Orígenes y sus discípulos, el cristianismo era la religión «natural» y «original». Las «semillas» de la doctrina cristiana habían sido sembradas por Cristo en todos los hombres. Ya desde la creación había cuidado de ellas de varias maneras. Cristo, por consiguiente, había «velado» por lo mejor de la cultura griega —la filosofía y la ética en espe-

cial— del mismo modo que había revelado la Ley deliberadamente a los judíos; la fundación de la Iglesia cristiana universal por Cristo había sido sincronizada a propósito con la instauración de la paz romana universal por Augusto. Por consiguiente, un cristiano no podía rechazar ni la cultura griega ni el Imperio romano sin ofrecer la impresión de dar la espalda a una parte del progreso divinamente ordenado de la raza humana. Cristo era el «pedagogo de la estirpe humana», y el cristianismo, la cúspide de su educación, la «verdadera» *paideia*, la «auténtica» cultura. Orígenes y sus sucesores enseñaron a los paganos que convertirse al cristianismo era, en último término, dar un paso desde un estadio confuso y subdesarrollado de la moral y del crecimiento intelectual hacia el corazón de la civilización. En los sarcófagos y en los frescos de finales del siglo III Cristo aparece como el pedagogo divino, tocado con la vestimenta sencilla de un profesor de literatura impartiendo sus clases —como debió de hacerlo Orígenes— a un tranquilo círculo de discípulos bien educados. El obispo cristiano había llegado a formar parte de la «intelligentsia» de muchas ciudades griegas; también él se sentaba en una cátedra, y se le imaginaba como «impartiendo sus clases» a su *didaskaleion*, a su grupo de estudiantes, sobre temas éticos simples o profundos.

Los comienzos del siglo IV fueron la gran época de los apologetas cristianos: Lactancio (*c.* 240-320), que escribió en latín, y Eusebio de Cesarea, en griego. Sus exhortaciones al público educado coincidieron con la última y «gran persecución de la Iglesia», del 302 al 310, y con la conversión y reinado de Constantino como emperador cristiano, desde el 312 hasta el 337. El cristianismo de los apologetas no era meramente una religión que había hallado un *modus vivendi*, una manera de convivir con la civilización que la rodeaba. Ellos la presentaban como algo mucho más importante. Postulaban que el cristianismo era la única garantía de la civilización, que las mejores tradiciones de la filosofía y los elevados niveles de la ética clásica podían verse reforzados contra la barbarie solo al ser confirmados por la revelación cristiana; y que el Imperio romano cercado había

sido salvado de la destrucción solamente por la protección del Dios cristiano.

Tal mensaje caló en el «miedo generalizado» de los ciudadanos del mundo mediterráneo a finales del siglo III. Debemos recordar siempre que la civilización clásica era la cultura de una frágil capa: solo un hombre de cada diez vivía en las ciudades civilizadas. En ningún otro momento como a finales del siglo III sintió esa costra urbana que su poder sobre el amplio mundo era tan precario. Los ciudadanos habían mantenido sus privilegios, pero se habían quedado empequeñecidos frente a un campesinado cuya faz se había hecho menos reconocible para los hombres clásicos. En muchas zonas rurales, desde Bretaña hasta Siria, los cultos arcaicos, muy lejos de los olímpicos clásicos, alzaron sus cabezas con más fortaleza que antes. Las tribus primitivas de allende las fronteras habían hecho sentir su presencia con terroríficas *razzias*. Además, los protectores tradicionales de las ciudades, los emperadores y sus ejércitos, jamás habían parecido tan ajenos. Las tropas romanas se hallaban estacionadas y reclutadas entre los pueblos en torno a las fronteras. El ejército había sido siempre un elemento extrínseco al mundo mediterráneo, pero en la generación anterior a la ascensión al trono de Diocleciano, en el 284, corría el peligro de transformarse en un cuerpo extraño. Los provinciales de las regiones danubianas, que habían salvado el Imperio, necesitaron que sus comandantes les aseguraran que lo habían hecho para preservar, no para aterrorizar, a la población civil. Cuando comparamos las rudas y uniformadas figuras de Diocleciano y sus colegas con las de los cristianos contemporáneos de la clase superior, tal como aparecen en los sarcófagos exquisitamente clásicos de la época, caemos en la cuenta de que, ante la sima que amenazaba abrirse entre los nuevos dueños del Imperio y las tradiciones de las antiguas ciudades, la arcaica división entre ciudadanos paganos y cristianos podía parecer insignificante. Hacia el año 300 los obispos cristianos habían llegado a formar parte del paisaje de la mayoría de las ciudades; en el mundo griego civilizado, el cuerpo extraño era precisamente el soldado que hablaba latín.

Con el retorno de la paz tras la ascensión al trono de Diocleciano comenzó a cerrarse la herida entre la nueva clase gobernante militar y la civilización urbana del Mediterráneo. Pero entonces existían dos grupos que pretendían ser los representantes de esta civilización: la tradicional clase pagana gobernante, cuya vitalidad y elevado nivel se habían manifestado en el resurgimiento y la expansión de la filosofía platónica a finales del siglo III, corría el peligro de verse desplazada por la nueva cultura del nivel medio de los obispos cristianos, cuyo poder organizativo y adaptabilidad se había confirmado apodícticamente en las generaciones precedentes.

Al principio, organizarse para sobrevivir fue más importante para los emperadores que atender a la cultura. Diocleciano era un sincero y limitado tradicionalista romano. Gobernó durante diecinueve años sin conceder ni siquiera un solo pensamiento a los cristianos. La «gran persecución», que comenzó en el 302 y continuó a intervalos durante una década, resultó una conmoción brutal para los cristianos respetables. Se encontraron de repente expulsados oficialmente de una sociedad con la que se habían identificado ardorosamente. Fue una terrible experiencia y en conjunto algo profundamente desmoralizador. Pero fueron salvados por un oscuro suceso. En el 312, un usurpador, Constantino, venció a su rival en una decisiva batalla sobre el puente Milvio, en las afueras de Roma, y adscribió esta victoria a la protección del Dios cristiano, prometida en una visión.

Si Dios auxilia a los que se ayudan a sí mismos, ningún otro grupo había merecido más el milagro de la «conversión de Constantino» en el 312 que los cristianos, pues los dirigentes de esta religión aprovecharon su oportunidad con una inteligencia y tenacidad admirables. Ellos vencieron a Constantino de una nueva manera: ciertos obispos provinciales, especialmente Osio de Córdoba (*c.* 257-357), se unieron a su corte; otros obispos de África lo arrastraron hasta sus asuntos locales como juez; Lactancio se constituyó en tutor de su hijo; y cuando Constantino conquistó finalmente las provincias orientales en el 324, fue saludado con alborozo por Eusebio de Cesa-

rea, quien puso su pluma a disposición del emperador con una habilidad y un entusiasmo tal como ningún otro rétor griego tradicional había sido capaz de hacerlo para acercar a las gentes hacia los tristes y arcaicos predecesores de Constantino, Diocleciano y Galeno.

Esta prolongada exposición a la propaganda cristiana fue la verdadera «conversión de Constantino». Comenzó a una escala modesta cuando controlaba solamente las provincias occidentales con un bajo nivel de cristianización; pero alcanzó su culmen después del 324, cuando los territorios de Asia Menor, profundamente cristianizados, quedaron unidos a su imperio. Los resultados fueron decisivos. Constantino podría haber sido meramente un emperador «temeroso de Dios», que por razones peculiares se hallara preparado para tolerar a los cristianos; de este estilo había habido muchos en el siglo III (uno de ellos, Filipo el Árabe [244-249], fue incluso considerado un criptocristiano). Mas dado el clima religioso de la época tampoco había razón alguna para que no pudiera adscribirse su decisión de tolerar a la Iglesia a una actitud obediente a los requerimientos del Dios cristiano. Constantino, sin embargo, rechazó esta fácil y obvia solución. Llegó a ser el emperador que conocemos a través de sus discursos y edictos: un apologeta cristiano coronado. Consideró su persona y su misión como emperador cristiano a la luz de la interpretación del cristianismo brindada al laico medio educado por los apologetas de su época. Al convertirse en un cristiano, Constantino proclamó públicamente que estaba salvando al Imperio romano. Incluso hay más: al relacionarse con los obispos, este soldado latino de mediana edad creyó sinceramente que se había integrado en el encantador círculo de la «verdadera» civilización, y que había vuelto la espalda a esos rudos filisteos que hacía poco habían atacado a la Iglesia.

Podemos sospechar que Constantino se convirtió a muchos más aspectos de la vida mediterránea que al mero cristianismo. Este descendiente de soldados asumió un estilo de vida civilizado ignorado antes ampliamente por los grises administradores de la época de Diocleciano. Desde el 311 en adelante, Constantino asentó de nuevo

la aristocracia rural sobre sólidas bases: él fue el «restaurador del Senado», a quien la aristocracia de Occidente debió muchísimo. En el 332 otorgó a esos terratenientes amplios poderes sobre sus arrendatarios. Después del 324 agrupó en torno suyo una nueva clase gobernante civil en el Oriente griego (cf. pág. 39) y concedió a la clase acomodada de Asia Menor lo que había largo tiempo deseado: Constantinopla, una «nueva Roma», situada a una distancia conveniente del ámbito de la corte imperial que se movía a lo largo de las vías que conectaban al Danubio con Asia Menor. Para el senador y burócrata griego, carreteras que desde largo tiempo no habían conducido a Roma convergían ahora con toda naturalidad en esta nueva capital.

Constantino, muy prudentemente, apenas decía «no». El primer emperador cristiano aceptó honores paganos de los ciudadanos de Atenas. Saqueó el entorno del mar Egeo en busca de estatuaria clásica pagana para adornar Constantinopla. Trató a un filósofo pagano como su colega. Costeó los gastos de viaje de un sacerdote pagano que visitó los monumentos gentiles de Egipto. Después de una generación de «austeridad» para todos y de «terror» para los cristianos, Constantino, con una extravagancia bien calculada, procuró el gran «deshielo» de principios del siglo IV: un mundo civil completamente restaurado, tanto pagano como cristiano, se agolpaba alrededor del emperador.

En este mundo restaurado los cristianos tenían la ventaja de ser el grupo más flexible y abierto. Los obispos podían aceptar a un emperador no educado. Estaban acostumbrados a los autodidactas, a hombres de genuino talento aunque excéntrico, quienes, tal como ellos proclamaban, habían sido enseñados solamente por Dios. Constantino, no lo olvidemos, fue contemporáneo, un poco más joven, del primer eremita cristiano, san Antonio (cf. pág. 95). Ni este soldado de lengua latina ni el hijo de un granjero copto de Egipto habrían sido considerados material humano aceptable para un pedagogo clásico; sin embargo, Eusebio de Cesarea escribió la vida de Constantino, el soldado, Atanasio de Alejandría —un griego igualmente bien educado—, la vida de Antonio, el egipcio. Constantino y sus suceso-

res se habían integrado en la civilización urbana del Mediterráneo gracias al amplio puente de una identificación media del cristianismo con el ínfimo común denominador de la cultura clásica, y no a través de la puerta estrecha de la aristocracia pagana de las letras.

El reinado de su hijo Constancio II, desde el 337 hasta el 361, imprimió el sello a este nuevo estilo de vida. Este hombre limitado y malicioso en gran manera convirtió el juego de manos de su padre Constantino en una realidad duradera. Los obispos se unieron a los burócratas como miembros de la clase gobernante centrada en la corte del emperador. Constantino había ya proclamado en la melosa atmósfera de una cena imperial la amable (pero enigmática) exigencia de ser un obispo extraordinario de la Iglesia cristiana. En el reinado de Constancio II, sin embargo, los obispos aprendieron que, si eran cortesanos, debían hallarse preparados para ascender y caer como tales. Atanasio de Alejandría sufrió el exilio cinco veces (veintisiete años y medio de su vida). El obispo de Antioquía fue acusado de difamar a la emperatriz y de frecuentar prostitutas; estos eran los sucios síntomas de la formación de otro grupo privilegiado en los aledaños del poderoso palacio.

La política religiosa de Constancio II muestra también su interés característico y astuto por caminar entre dos aguas. Fue partidario del arrianismo como de la opinión más aceptable desde el punto de vista filosófico sobre la relación entre Cristo y Dios Padre. Esta doctrina fue formulada por Arrio (*c.* 250-*c.* 336), un sacerdote alejandrino frente a la hostilidad intransigente de su superior eclesiástico, el autoritario Atanasio, patriarca de Alejandría. Arrio gozó de la ayuda tácita de los obispos cultivados, como por ejemplo del anciano estadista Eusebio de Cesarea. Al sustentar el arrianismo, Constancio optó por la religión de los apologetas cristianos educados de la generación anterior, contra la nueva y sospechosa piedad de Atanasio basada en el creciente entusiasmo de los monjes egipcios. Vista por el obispo medio de la época de Constantino, la victoria del cristianismo había sido el triunfo del estricto monoteísmo sobre el politeísmo. Los mártires habían muerto por un único Dios

Altísimo. Y para el cristiano cultivado del siglo IV un Dios Altísimo solo podía manifestarse al universo físico a través de un intermediario. Por ello Cristo tenía que ser de alguna manera un reflejo de Dios; pero no era posible que *fuera* Dios, pues la esencia única del Dios Uno debía mantenerse concentrada y trascendente. El Dios de los arrianos era la divinidad celosa de Abrahán, Isaac y Jacob, pero su Cristo era el intermediario divino del elevado universo de los filósofos neoplatónicos. El arrianismo, pues, atraía la imaginación de la nueva sociedad áulica. Cristo era considerado como un «representante» de Dios en este mundo, algo así como un gobernador, situado bajo el icono del emperador, representado por Constancio II, que se hallaba en la corte.

Constancio II gozó de la ayuda de los obispos de Asia Menor y de las provincias danubianas, bien educados y de una mentalidad tradicionalista. Esta agrupación de partidos es un preanuncio de las fronteras del Imperio medieval bizantino: un bloque sólido de conservadores, de «romanos» leales, con una cultura predominantemente griega estaba conservando ya el equilibrio entre un Occidente latino primitivo y un Oriente exuberante. La contrapartida secular de estos obispos se congregó en Constantinopla y aportó la lengua y los estilos arquitectónicos del Asia Menor helénica a la nueva capital. Tanto los laicos como los obispos se hallaban moldeados en la cultura griega; habían leído a su Homero y algunos incluso habían estado en Atenas. Pero su clasicismo era esa «pasteurizada» cultura del éxito de principios del siglo IV (cf. pág. 41); estos personajes leían la literatura griega para aprender las maneras de los caballeros, no para ilustrarse sobre los dioses. Tales hombres merecieron el susto repentino de diecinueve meses de un gobierno ostentosamente pagano: el reinado del emperador Juliano el Apóstata, del 361 al 363.

Por un golpe de fortuna, Juliano, un sobrino de Constantino, había tenido oportunidad de gozar de una educación apropiada. Mientras su primo Constancio II, de mayor edad, patrullaba el Imperio junto con una corte sin raíces fijas, Juliano «se hizo nativo» entre los griegos cultivados de las ciudades del mar Egeo (cf. pág. 74).

Juliano fue arrastrado al trono por un ejército galo desesperado, pero gobernó como el primer emperador, a lo largo de todo un siglo, que había recibido una educación genuina, y como un monarca más austero y articulado que Marco Aurelio.

Juliano hablaba para la «comunidad de los helenos». Representaba a las nobles gentes caídas en desgracia de las antiguas ciudades griegas de Asia Menor, «hombres honestos» que habían contemplado con ira creciente las blasfemias, la indecente opulencia y la profunda confusión intelectual de la sociedad áulica de Constantino y Constancio II. Instituyendo dadivosas ceremonias paganas y promocionando el estatus de sus sacerdotes, Juliano intentó mostrar a ese grupo que los dioses existían y que podía comprobarse su actuación. Estableció un régimen de «austeridad» después del crecimiento, rápido como un hongo, de la vida cortesana desde Constantino. Refrescó en las clases superiores la memoria de las lindes que habían ido desapareciendo por la fluidez social de comienzos del siglo IV; les urgió a recordar el antiguo estatus del sacerdocio pagano y las antiguas tradiciones de responsabilidad social respecto al pobre; deseó reunir alrededor de los antiguos templos a ciudades divididas entre nuevos ricos y aristocracias venidas a menos, entre el consejo de la ciudad y el obispo cristiano.

Esta «reacción pagana» del reinado de Juliano se hallaba muy lejos de ser un esfuerzo romántico para retrasar el reloj hasta los días de Marco Aurelio. Como muchas «reacciones», era un intento airado de ajustar las cuentas a los colaboracionistas. Juliano se hallaba naturalmente molesto por la rápida expansión del cristianismo entre las clases inferiores; pero el objeto real de su odio eran aquellos miembros de las clases griegas superiores que habían llegado a un compromiso con el cristianismo de los regímenes de Constantino y Constancio II. Ese clasicismo semivirgen de las capas superiores cristianas era al que Juliano atacaba con tanto vigor. La *paideia*, la cultura clásica, insistía, era el don de los dioses a los hombres. Los cristianos habían usado mal ese don de la cultura griega enviado desde el cielo; sus apologetas habían utilizado la erudición y el méto-

do filosófico griego para blasfemar de los dioses; los cortesanos seguidores de Cristo se habían cebado con la literatura griega solo para parecer civilizados. En el 363 se prohibía a los cristianos enseñar literatura griega: «Si quieren aprender literatura, tienen a Lucas y Marcos; que vuelvan a sus iglesias y la expliquen».

Juliano murió en una expedición contra Persia a la edad de treinta y un años, en el 363. Si hubiera vivido, habría procurado que el cristianismo desapareciera de las clases gobernantes del Imperio, del mismo modo que el budismo fue empujado hacia las clases inferiores por un mandarinato redivivo, adepto a Confucio, en la China del siglo XIII. Sean cuales fueren las ramificaciones «bárbaras» del cristianismo de las clases inferiores, los «mandarines» del Imperio romano de Juliano el Apóstata iban a ser auténticos «helenos», hombres criados a los pechos de Homero e impermeables totalmente a los evangelios de los pescadores galileos. El que muchos griegos, como profesores, poetas, literatos y administradores, consiguieran mantenerse «helénicamente» paganos, absolutamente impermeables al cristianismo hasta el final del siglo VI, nos procura la medida de cuán inteligente era la diganosis de Juliano sobre los recursos del helenismo en el Bajo Imperio.

Raras veces se han resumido los temas de medio siglo con tanta claridad y se han juzgado con tanta precisión como en los escritos y en la política de Juliano el Apóstata. Sin embargo, Juliano estaba ciertamente equivocado. El hecho de que sus obras se hayan conservado totalmente para la posteridad prueba que se había llegado a establecer un compromiso entre el cristianismo y el helenismo: los escritos del Apóstata han sobrevivido en ediciones de lujo, amorosamente producidas por monjes humanistas y por obispos del Bizancio del siglo XIII.

Juliano no carecía de realismo. Vio, con una claridad alimentada por el odio, un rasgo refulgente de su época: un cristianismo ascendiendo como un banco de niebla por las murallas de su amada cultura helénica. Pero lo que él no vio fue que este mismo cristianismo era capaz de trasvasar la cultura clásica de una élite hasta el ciuda-

dano medio del mundo romano. Los obispos cristianos fueron los misioneros de una cultura con la que ellos mismos se habían identificado.

El cristianismo era esencialmente una religión de barriadas urbanas. Se había aferrado a los contornos de la vida ciudadana a lo largo y ancho de todo el Imperio. Era urbana también al asumir al menos una participación mínima en lo literario. La primera cosa que un campesino egipcio debía hacer al entrar como postulante en un monasterio era aprender a leer para entender la Biblia. (El establecimiento del cristianismo coincidió de modo significativo con un avance notable en la producción de libros; el incómodo rollo se vio desplazado en pro del códex compacto, como un libro moderno cuyas páginas se pasan con facilidad.)

Pongamos algunos ejemplos locales: para Juliano, el helenismo en una provincia tan retirada como Capadocia parecía una capa superficial y frágil. Sin embargo, los obispos cristianos de las ciudades capadocias, aunque pertenecientes a la misma clase que sus colegas paganos, se sentían menos aterrorizados por la intratable «barbarie» de la población circundante. Les predicaban en griego con toda decisión, hacían levas entre ellos para poblar monasterios grecoparlantes y enviaban a la campiña a sacerdotes que hablaban griego. El resultado fue que Capadocia se convirtió en una provincia grecoparlante hasta el siglo XIV.

El griego flexible y doctrinario del obispo podía viajar con más rapidez que el clasicismo paciente e introspectivo del rétor. Podía ser traducido e incluso transportado más allá de las fronteras del Imperio. Desde el siglo IV en adelante, Armenia se transformó en una provincia subbizantina gracias a sus lazos eclesiásticos con Capadocia; incluso el sonido vocálico de las transliteraciones armenias ha preservado una pronunciación clásica del griego que había desaparecido hacía largo tiempo de la misma Grecia. Cuando se dice en el inglés actual *church* («iglesia») sentimos el eco de los cristianos capadocios que ejercieron su influencia para que se tradujera la Biblia al gótico, pues en esta lengua *ciric* (de ahí el inglés *church*;

holandés «kerk»; alemán «Kirche») se deriva de la locución griega *kyriakòs oîkos*: «la casa del señor» en griego cristiano.

En Egipto, por otra parte, el cristianismo favoreció el desarrollo de la lengua copta como lenguaje literario. La adopción del copto no significa de ningún modo una señal de la aparición de un «separatismo» egipcio, como se ha afirmado a menudo con excesiva confianza. En los siglos IV y V el «aislacionismo» egipcio era un fenómeno pagano. Se concentraba en «la tierra santa» de Egipto y en sus templos, y se expresaba también en griego. El copto, por el contrario, tenía una literatura de participación. Abundaba en préstamos; y a través de esa lengua, la clerecía y los monjes del Alto Egipto sintieron, por primera vez en su inmemorial historia, que podían aprehender pensamientos y políticas distantes, y determinar el tono de una cultura monástica común en territorios tan alejados como Constantinopla y las Galias. El provincial de las riberas del Danubio había demostrado que a través del ejército podía conseguir clavar una pica en el Imperio romano sin lucir un conocimiento especial de los clásicos: del mismo modo, los cristianos de Egipto, Siria o el norte de África se veían envueltos en aquellos momentos en problemas religiosos que preocupaban a la clase gobernante del Imperio.

5. EL NUEVO PUEBLO: EL MONAQUISMO Y LA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO, 300-400

Cuando Plotino se hallaba desenmarañando la sabiduría de Platón en una villa senatorial en las afueras de Roma (del 244 al 270), muy lejos de allí, en su país natal, Egipto, el hijo de una familia de campesinos acomodados asistía a las funciones litúrgicas en una iglesia cristiana del pueblo. Este joven, Antonio, tomó como un mandato dirigido a sí mismo el dicho de Jesús que se leía públicamente ante la asamblea: «Vete, vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres y sígueme». Comenzó a llevar una vida de eremita hacia el 269. Poco a poco se fue retirando de las regiones colindantes de su aldea, introducién-

dose cada vez más profundamente en el desierto contiguo hacia el 285. Cuando murió en el 356, a la edad de ciento cinco años, había vivido durante más de setenta en un secarral imposible, a unas semanas de camino de la ciudad más cercana. Antonio había desaparecido de la civilización tal como los antiguos la habían conocido. A pesar de todo, este personaje se transformó «en el padre de los monjes». Él fue el héroe de una obra maestra del género biográfico, escrita nada menos que por Atanasio, el patriarca de Alejandría. Un tímido hijo de campesinos egipcios, que había evitado frecuentar la escuela, llegó a influenciar a la Iglesia cristiana en cada ciudad del Imperio romano.

Estos dos notables egipcios —Plotino y Antonio— señalan la diversidad de caminos en la historia religiosa de la Antigüedad tardía. Participaban ambos de un clima de opinión común: Plotino «vivía como alguien avergonzado de haber nacido en un cuerpo humano» y Antonio se «ruborizaba» cuando debía comer. Ambos personajes fueron admirados por haber conseguido un dominio «cuasi divino» de la mente sobre el cuerpo. Pero los medios que habían escogido para el mismo fin eran diametralmente opuestos. Para Plotino y sus sucesores paganos la «ultramundaneidad» procedía de la cultura tradicional, como la última cima nevada de una cadena de montañas; el adiestramiento en la literatura y filosofía clásicas se hallaba en la base del ascetismo del último filósofo romano: era algo tan aparentemente inamovible como las estribaciones del Himalaya. El hombre «divino» del paganismo solo podía generarse entre intelectuales moldeados en el antiguo troquel al modo de un caballero civilizado. Como hemos visto ya, el obispo cristiano medio de finales del siglo III y comienzos del IV se había acercado muchísimo a este personaje al participar del mismo ideal: austero, bien adornado con lecturas literarias, exclusivamente urbano. Pero la Iglesia cristiana había permanecido abierta a otras formas de talento: incluso el erudito Orígenes, por ejemplo, había dejado espacio en la Iglesia cristiana para el pueblo «simple» que entendía los mandatos de Cristo literalmente. Una generación después de la de Orígenes, el cristianismo había comenzado a extenderse por los pueblos de Egipto y Siria, y

(en menor grado) por el norte de África. Hombres como Antonio habrían de prestar oído a las afirmaciones radicales sobre Cristo, y, como Antonio también, reaccionaron drásticamente cortando de un modo radical con su entorno. Este corte se resume en un término muchas veces usado por los lugareños de Egipto, quienes en momentos de angustia u opresión habían optado por él: *anachóresis* (de aquí nuestro «anacoreta»: ser «una persona desplazada»).

Para Plotino y muchos obispos cristianos, desentenderse del mundo era un acto tranquilo que no comportaba rompimiento alguno con la cultura y la sociedad circundante. Por el contrario, un gesto físico y explícito «de desplazamiento» se hallaba en las raíces de la vida espiritual de Antonio: abandonar el mundo civilizado era el necesario primer paso en el nuevo movimiento ascético. Sea cual fuere el modo como lo presentara, el nuevo santo cristiano había optado en pro de algunas antítesis flagrantes respecto a las normas de la vida civilizada en la cuenca mediterránea. Inevitablemente, por tanto, el modo como tales hombres se organizaron a sí mismos, la cultura que crearon, las normas de comportamiento que predicaron, incluso los lugares en los que gustaban congregarse, señalaban un rompimiento con lo que había existido anteriormente. El atractivo y la importancia del ascetismo, que barrió rápidamente el mundo romano en el siglo IV, radicaba precisamente en esto: era un grupo de «personas desplazadas», con un estilo propio, que afirmaban haber comenzado de nuevo la vida.

Este «desplazamiento» cristiano se extendió con una asombrosa rapidez a partir de diversos núcleos. Mesopotamia fue el centro de una de esas explosiones cuyas ondas de choque atravesaron pausadamente el Próximo Oriente. El ascetismo sirio de la región alrededor de Nísibis y de Edesa, especialmente las inhóspitas montañas de Tur Abdin (los montes «de los siervos [de Dios]», es decir, de los monjes), se extendió hacia el norte hasta el interior de Armenia, y hacia el oeste hasta las calles de Antioquía, y enriqueció y agitó las vidas de ciudades mediterráneas tan distantes como Constantinopla, Milán y Cartago.

Los sirios eran las «estrellas» de este movimiento ascético: rudos itinerantes tocados con pieles, con cabellera cobriza que les asemejaba a águilas, esos «hombres de fuego» sorprendieron e inquietaron al mundo grecorromano con sus gestos histriónicos. Sus representantes más típicos en el siglo v fueron los santos «estilitas», hombres que establecían su morada en la cumbrera de grandes columnas. El fundador de este comportamiento idiosincrático, Simeón (*c.* 396-459), mantuvo su morada durante cuarenta años en la cúspide de un pilar de quince metros de altura en la región montañosa en torno a Antioquía.

En Egipto, por el contrario, el ascetismo adoptó un talante diferente. Un campesinado sagaz e inquieto adoptó un rumbo bien alejado del feroz individualismo de los sirios. Los egipcios sentían que su vida transcurría en un mundo confuso, minado como un campo de batalla por las estratagemas del demonio y fácilmente quebrantado por el ansia sangrienta de pelea de sus colegas lugareños convertidos en monjes. Optaron por la humildad, por una rutina limitada —pero sin pausa— de plegarias y labores manuales, por la seguridad en los cómputos, por una disciplina de hierro. Pacomio (*c.* 290-347), un labrador que otrora había sido obligado a formar parte del ejército de Constantino, se dispuso a crear una vida monástica organizada, agrupando las celdas de los eremitas para formar un gran asentamiento en el Alto Egipto, comenzando en Tabennisi, en la Tebaida, en el 320. Su «colonia» fue concebida con una gran inteligencia complementada con la disciplina, y se expandió con una rapidez y flexibilidad que sobrepasó totalmente a cualquier otro tipo de organización del Estado romano tardío: hacia finales del siglo IV los monasterios concebidos por Pacomio albergaban en su seno a siete mil monjes.

Los experimentos egipcios crearon un *ethos* totalmente particular. Los «padres» egipcios —los *apa*, de aquí deriva nuestro vocablo «abad»— proporcionaban los modelos para las comunidades monásticas que se constituyeron a finales del siglo IV, tan alejadas unas de otras como Cesarea de Capadocia y Rouen. Sus *Dichos* proporcio-

naron el modelo de un nuevo y notable género literario, cercano al mundo de las parábolas de la sabiduría popular, cuyos temas y anécdotas atravesaron toda la Edad Media y llegaron hasta la Rusia prerrevolucionaria. En estos *Dichos* el campesinado de Egipto habló por vez primera al mundo civilizado. Apenas hay un santo en la Europa medieval cuyas tentaciones no hayan sido modeladas literariamente sobre las que fueron descritas en primer lugar en relación con Antonio en los aledaños de una aldea egipcia.

Conocemos muy poco sobre el origen del movimiento ascético en su trasfondo del Próximo Oriente, pero sí lo suficiente como para hacer sospechosa cualquier respuesta simple. Se ha sostenido que el monaquismo era un movimiento de huida y protesta —el campesinado oprimido huía buscando la seguridad de dos grandes monasterios— y que sus quejas contra los terratenientes se mezclaban con el fanatismo con el que atacaban al paganismo clásico y la cultura de las ciudades griegas. De hecho, los fundadores del movimiento monástico y las gentes por ellos reclutadas no eran campesinos oprimidos. Su disgusto era más sutil. El Egipto del Bajo Imperio era un país de ciudades vigorosas donde las tensiones surgían a menudo por los efectos distorsionadores de la nueva riqueza y las nuevas oportunidades, así como por las depredaciones inmemoriales de los publicanos. Los pueblos de Egipto y Siria llegaron a producir una gran abundancia de excéntricos acomodados, cuyo talento no encontró ningún aliviadero en las prudentes y bien arraigadas rutinas de las prósperas comunidades de labriegos. Antonio fue un fracaso educacional; Macario había sido un contrabandista; Pacomio había quedado desarraigado por el servicio militar; el amable Moisés había sido un trotamundos.

Por poco que sepamos sobre los orígenes del movimiento ascético, conocemos bastante sobre la función y el significado del acto monacal del «desplazamiento» en la sociedad de los siglos IV y V. Al «hombre santo» se le enseñaba que había conseguido la libertad y un poder misterioso gracias a haber traspasado muchas barreras visibles de una sociedad no tanto oprimida cuanto rígidamente orga-

nizada para la supervivencia. En las aldeas, dedicadas durante milenios a preservar sus intereses contra la naturaleza, el hombre santo había escogido deliberadamente la «anticultura»: el desierto cercano, los farallones montañosos de las proximidades. En una civilización identificada exclusivamente con la vida ciudadana, los monjes habían perpetrado un absurdo, habían «edificado una ciudad en el desierto». Pero sobre todo, en un mundo en donde se había enseñado que la raza humana estaba acosada por poderes demoníacos invisibles (cf. págs. 59 y ss.), los monjes consiguieron una buena reputación gracias a ser «luchadores de primera clase» contra el diablo. Ellos mantuvieron la malevolencia satánica a raya, y fueron capaces —como nunca lo había sido el hombre corriente con todos los amuletos y remedios contra la magia— de reírse del demonio en sus narices. Los poderes del hombre santo se manifestaban en sus relaciones con el reino animal, quien había simbolizado siempre el salvajismo y el ansia destructiva de los malos espíritus: ahuyentaba a las serpientes y a las aves de presa, y podía sentarse tranquilamente como pacífico señor de chacales y leones. Pero ante todo, al hombre santo se le había enseñado que poseía la prerrogativa más envidiable a la que podían aspirar los habitantes del Bajo Imperio: había conseguido la *parrhesía*, «la libertad para hablar», ante la terrible majestad de Dios. Para un cristiano del siglo IV, Dios era un emperador, escrito con mayúsculas. Solamente aquellos de sus súbditos que habían pasado sus vidas en una obediencia trémula e incontestable a sus mandatos podían sentirse libres para acercarse a él como cortesanos privilegiados y hacer que respondiera a sus plegarias con espectaculares resultados.

A través de tal creencia podemos percibir un vívido reflejo del carácter de la vida pública del Bajo Imperio tal como se hallaba grabada en la imaginación popular. El Estado romano de la última época no era un mundo dislocado y fuertemente oprimido, sino abrumado más bien por una integridad sin pausa; era un ámbito en el que las leyes penales de Dios y de los emperadores se aplicaban brutalmente y sin descanso, y en el que la esperanza radicaba no en la

revolución o en la reforma, sino más bien en los favores ocasionales e inesperados, obtenidos por las intervenciones impredecibles de unos pocos poderosos. Cuando un hombre santo moría, su vida se recordaba a menudo en la localidad como un frágil retazo de sol que irrumpía en el duro clima de la vida normal, pues la influencia del santo en el reino de los cielos había conseguido una amnistía y liberación momentáneas de las férreas leyes del comportamiento rígido de Dios con el campesino mediterráneo: una barrera contra las plagas, el hambre, los terremotos y las granizadas.

Y si se concebía a Dios en los cielos de este modo tan severo, también el emperador y sus servidores sobre la Tierra eran temidos rigurosamente. En este caso, el hombre santo emergía asimismo como una de las pocas fuerzas en la sociedad romana oriental que podía interponerse en el camino de la justicia del emperador. En el 387, cuando los ciudadanos de Antioquía temían una reprimenda cruenta tras una revuelta, los comisionados imperiales encontraron su marcha hacia la ciudad condenada impedida de repente por un grupo de hombres santos que hablaban en siríaco. Cuando esas figuras salvajes intercedieron por la ciudad y sus discursos fueron traducidos del siríaco al griego, los presentes «se colocaron alrededor», escribió un testigo, y «se pusieron a temblar».

La idea de un hombre santo que mantiene a raya a los demonios y que doblega la voluntad de Dios por medio de la plegaria llegó a dominar la sociedad antigua tardía. En muchos aspectos esta idea era tan nueva como la sociedad misma. Ella colocaba a un ser humano, a un «hombre dotado de poderes», en el centro de la imaginación popular. Previamente, el mundo clásico había tendido a pensar su religión en términos de «cosas». La antigua religión había construido cíclicamente grandes templos frente a cuyas antiguas piedras incluso los sacerdotes más impresionantes habían palidecido en importancia; los dioses habían hablado de modo impersonal en sus sedes oraculares; las ceremonias habían asumido un papel tal que la comunidad, la ciudad, había empequeñecido al individuo. En los siglos IV y V, por el contrario, el individuo, como «hombre dotado de

poderes», llegó a empequeñecer a los grupos tradicionales: la persona del emperador había eclipsado al Senado y a la ciudad de Roma, y el ascenso del *patronus*, el protector, hacia una posición prominente amenazaba con erosionar la solidaridad del consejo ciudadano (cf. pág. 50). Simeón el Estilita, gloriosamente visible en su columna resolviendo pleitos, profetizando, sanando, corrigiendo e impartiendo avisos a la clase gobernante de todo el Imperio oriental, no lejos del templo desierto de Baalbek, era como el signo de un cambio similar. En la imaginación popular, el surgimiento del hombre santo a expensas del templo señala el fin del mundo clásico.

A finales del siglo IV, los templos de los dioses habían sobrevivido en la mayoría de las grandes ciudades y en las campiñas de alrededor. Después de Constantino habían sido «secularizados» en parte, pero continuaban siendo visitados y eran respetados como monumentos públicos por los ciudadanos educados, tanto paganos como cristianos, al igual que las hermosas catedrales de algunos estados comunistas. Para muchos obispos, sin embargo, representaban una fuente de «infección» para sus comunidades. Para los monjes eran como la fortaleza de su enemigo, el diablo. A finales del siglo IV había aproximadamente dos mil monjes a una distancia no lejana de los grandes templos de Alejandría. Entre tales hombres, una vida de durísima obediencia y de continuo esfuerzo para controlar los propios pensamientos y cuerpos había creado una atmósfera de explosiva agresividad dirigida contra el Maligno y sus representantes supervivientes en la Tierra. Desde Mesopotamia hasta el norte de África una ola de violencia religiosa barrió las ciudades y los campos. En el 388 los monjes incendiaron una sinagoga en Calínico, cerca del Éufrates; por la misma época aterrorizaron a los templos-estado de Siria; en el 391 el patriarca de Alejandría, Teófilo, los convocó para «purificar» la ciudad del gran santuario de Serapis, el Serapeum. Bandas diversas de vigilantes monásticos, con Shenute de Atripe a la cabeza (muerto *c.* 466), patrullaron las ciudades del Alto Egipto asaltando las casas de los notables paganos en busca de ídolos. En el norte de África, igualmente, unos monjes itinerantes, los *circumcellio-*

nes, armados con garrotes llamados «israeles», se mantuvieron al acecho de los grandes fundos, y su grito de «alabado sea Dios» era más terrible que el rugido de un león en las montañas. En el 415 los monjes egipcios escandalizaron a la opinión educada linchando a una noble señora de Alejandría, Hipatia. El paganismo, pues, estaba siendo brutalmente demolido desde abajo. Para los paganos, intimidados por esta inesperada ola de terrorismo, ello significaba el fin del mundo. «Aunque nos mantengamos aún en vida —escribió uno de ellos—, la vida misma es una muerte».

Ahora bien, este atroz interludio formaba parte de un cambio más profundo. En las últimas décadas del siglo IV el cristianismo se impuso por vez primera como la religión mayoritaria del Imperio romano. Movilizado por sus obispos, el cristiano de la calle había conseguido lo que deseaba. Las comunidades cristianas del 380 deseaban un imperio «cristiano», purgado de la onerosa herencia de los dioses y gobernado por un monarca que compartiera sus prejuicios contra los judíos, herejes y paganos. Los emperadores les otorgaron sus cabezas. Fue una inteligente jugada por su parte, pues las ciudades del Bajo Imperio eran como junglas, sin apenas vigilancia y constantemente amenazadas por la hambruna y las revueltas. En la última parte del siglo IV estas ciudades tuvieron que enfrentarse a un repentino y ascendente flujo de altos impuestos, ocasionados por las nuevas invasiones bárbaras en los Balcanes. Cuando una ciudadanía se insurreccionaba a causa de asuntos que afectaban directamente a las necesidades financieras y militares de los emperadores era barrida sin compasión. En el 390 el emperador Teodosio I (379-395) causó un baño de sangre entre los habitantes de Tesalónica que habían asesinado a su gobernador militar. Y casi hizo lo mismo con el pueblo de Antioquía cuando rehusó pagar sus impuestos. Por el contrario, se congratuló con los cristianos de Alejandría por haberse tomado la justicia con sus propias manos demoliendo el Serapeum, una de las maravillas del mundo antiguo. Un gobierno firme no era suficiente. Los habitantes de las ciudades debían ser cortejados y mimados si se pretendía que estuvieran tranquilos. El Imperio romano continuaba

subsistiendo como una «comunidad de ciudades», y en este consorcio el obispo cristiano, que ahora gobernaba amplios grupos y estaba respaldado por la violencia de los monjes, había obtenido un rango relevante. El emperador Teodosio perpetró el baño de sangre de Tesalónica; sus estatuas fueron derribadas y machacadas a golpes por los ciudadanos de Antioquía; sin embargo, ha pasado a la historia como «Teodosio el Grande», el ejemplar monarca católico. El emperador se había aliado con los movimientos de profundas raíces de las grandes ciudades del Imperio. En Milán se inclinó debidamente ante el obispo san Ambrosio; en Roma adoró a Dios en el templo de San Pedro, e hizo sus limosnas en el interior de una magnífica y nueva basílica dedicada a san Pablo (S. Paolo Fuori le Mura). En Alejandría perdonó las atrocidades de Teófilo. Como el duque de Plaza de Toro, Teodosio el Grande guiaba su regimiento desde la retaguardia; él y su corte seguían, con una excepcional sensibilidad, el cambio sísmico que había colocado al obispo cristiano y al hombre santo a la cabeza de la opinión popular en los centros neurálgicos del Imperio.

Los monjes, naturalmente, no representaban más que una escasa proporción de la población del Imperio. Sin embargo y paradójicamente fueron justo esos excéntricos quienes convirtieron al cristianismo en una religión de masas. Y lo consiguieron sobre todo gracias a su habilidad para concentrar en sus personas la religiosidad del romano medio, ahora convertido en cristiano. Era esta piedad muy diferente de la devoción introspectiva de las centurias precedentes. En el siglo III la Iglesia cristiana había sido una pequeña comunidad de «iniciados». Aquellos que habían pasado a través del «misterio» del bautismo se encontraban ya entre los «salvados». Pero hacia finales del siglo IV era mucho menos cierto que las masas, que habían cumplido en este mundo con un rito bautismal formulario, habrían de salvarse en el otro. Entonces, las angustias de los hombres se trasladaron hacia otro evento más distante: hacia el acontecimiento drástico de la rendición de cuentas en el Juicio Final. La imaginería anterior sobre la vida de ultratumba, que mostraba a un tranquilo grupo de iniciados gozando de su bien protegida e idílica situación

en el otro mundo, descansando bajo el fresco brillo de las estrellas o a la sombra de un árbol, cedió su lugar al temeroso pensamiento de un Cristo emperador y juez, ante cuyo trono debía comparecer algún día la población completa del mundo romano.

Como el relampagueante fogonazo que procede de una nube cargada de electricidad, el movimiento ascético explotó entre las poblaciones cada vez más preocupadas por esta nueva y básica ansiedad: no es una coincidencia que los primeros monjes fueran reclutados justamente en aquellas regiones del mundo romano en las que el cristianismo había asentado hacía ya mucho tiempo sus reales. Viviendo una vida de autonegación y de angustia prolongada, el monje recibía la admiración por su habilidad de anticipar los terrores del Juicio Final, experimentándolos por sí mismo en esta vida. Su drástico ejemplo espoleó al laico cristiano a prepararse lo mejor posible para ese célebre pleito final entre Dios y él mismo. En teoría, al menos, el Imperio romano cristianizado del siglo v en adelante se vio invadido por la atmósfera tensa y voluntariosa de la antesala de un tribunal.

De aquí nace una ulterior paradoja: precisamente esos obispos que se sentían más afectados por las preocupaciones «ultramundanas» del movimiento ascético fueron aquellos que más hicieron por el establecimiento de la Iglesia cristiana en la sociedad romana. La notable generación de dirigentes eclesiásticos que brotó a finales del siglo IV y comienzos del v —Ambrosio en Milán (374-397), Basilio en Cesarea (370-379), Juan Crisóstomo en Antioquía y en Constantinopla (398-407), Agustín en Nipona (391-430)— creían firmemente que debían comparecer ante Cristo en el Juicio Final para responder por los pecados de la población de sus ciudades. Al ser consagrados obispos habían colocado sobre sus hombros el equivalente romano tardío del llamado «peso del hombre blanco», y se dispusieron a gobernar sus rebaños con la sombría energía de gobernadores coloniales en un territorio «atrasado». Insistían en que los emperadores cristianos debían ayudarles en su cometido: desde el reinado de Teodosio I en adelante los paganos y los herejes se vieron cada vez más desposeídos de sus derechos cívicos y forzados a plegarse a la Iglesia

católica. El sentimiento de una misión «ultramundana» afectaba a todo el Estado romano. El emperador cristiano tenía también que responder ante Cristo por las almas de sus súbditos. En el Occidente esta idea hizo a los gobernantes débiles aún más susceptibles a las demandas de la clerecía católica, mientras que en el Imperio oriental, más firmemente asentado, añadía otra nota grave al ya amplio registro de la autocracia imperial.

La riqueza podía utilizarse para sufragar los gastos del rescate en el «último día». El gasto ostentoso era una parte inseparable de la vida antigua: la riqueza existía para ser empleada en público. En el siglo II el flujo de unos ingentes beneficios había desembocado en la construcción de edificios públicos; en el siglo IV se orientaba, por el contrario, a la glorificación del emperador y de sus magnates; desde el siglo V en adelante esa rica avenida afluyó hacia la Iglesia cristiana «para la remisión de los pecados». El ascenso de la posición económica de la Iglesia fue repentino y dramático: creció como un hongo, al estilo de una moderna compañía de seguros. En el siglo VI los ingresos del obispo de Ravena eran de doce mil piezas de oro; el obispo de una pequeña ciudad acumulaba unas ganancias tan importantes como las de un gobernador de una provincia senatorial.

Los maravillosos logros artísticos de la Iglesia cristiana en los siglos V y VI procedieron de la reorientación de estas riquezas. Amplias basílicas, adornadas con mosaicos, de paredes engalanadas con tapices bordados en seda, e iluminadas por miles de lámparas de aceite sustentadas por candelabros macizos de plata, volvían a expresar en sus trémulas profundidades ese sentido de solemne extravagancia que se había manifestado otrora en las exuberantes fachadas de la época de los Antoninos.

Podemos vislumbrar con gran claridad las tensiones y angustias del Imperio romano —como una estructura sometida a altas presiones— alrededor del año 400 cuando consideramos los diferentes impactos del movimiento ascético en sus provincias.

En primer lugar, tal movimiento ascético comenzó y alcanzó su clímax en ámbitos donde solo recientemente se había llegado a formar parte de la civilización del mundo grecorromano. Los monasterios de Pacomio llegaron al Alto Egipto solo un siglo después de que la vida urbana al estilo griego hubiese alcanzado esa provincia. En Egipto y Siria, el monaquismo era la cabeza de puente gracias a la cual los aledaños del mundo clásico entraron en la cultura y en la política del Imperio romano (cfr. págs. 96 y ss.). Las provincias que la imaginación popular había considerado como «regiones preferentemente cristianas» se acercaban ahora a ese núcleo pequeño que el pagano tradicional había estimado civilizado: alrededor del 400 una señora cristiana de Hispania, cuyos ancestros hubieran sido felices con tal de haber llegado simplemente hasta Atenas y Esmirna, vio que podía viajar, para visitar los santos lugares, a regiones tan lejanas como Edesa.

El movimiento monástico afectó, además, a las regiones orientales y occidentales del Imperio de una manera muy diferente. La división profunda entre dos tipos de sociedad se subrayó aún más a finales del siglo IV y a comienzos del V por la diferente fortuna del monaquismo. En el Occidente la nueva religiosidad ascética tendió a «astillar» una sociedad ya dividida, y fue asimilada por una parte muy consistente, pero escasa, de la aristocracia. San Martín (*c.* 335-397), por ejemplo, un soldado retirado de una excentricidad verdaderamente siria, fue aceptado como héroe por dos aristócratas galorromanos, Sulpicio Severo (*c.* 363-*c.* 420-25), su biógrafo, y Paulino de Nola (353-431). Más tarde, el culto a san Martín y a otros santos similares otorgó la sanción sobrenatural al dominio de grandes obispos terratenientes sobre la sociedad de las ciudades galas.

Con obispos tales como Ambrosio y Agustín, los monasterios sirvieron para agudizar la autoconciencia de la Iglesia católica. El estamento monástico proporcionó al obispo la primera clerecía profesional en el verdadero sentido del término. Previamente, el clérigo medio latino había sido una figura local de pequeña importancia, expuesto a las presiones de su entorno, un miembro de las familias

locales de consejeros ciudadanos o el representante de una comunidad dedicada al comercio. Por el contrario, los individuos que habían madurado en un monasterio episcopal se hallaban apartados de sus compañeros por votos de castidad y pobreza y por un hábito distintivo; a menudo, al haber sido formados solamente en las Sagradas Escrituras, no habían tenido parte en la educación clásica. Se habían transformado en una élite profesional con sus propias solidaridades, su propia jerga y un sentido agudo de superioridad sobre «el mundo». Además, muchos de los portavoces de la religiosidad monástica —hombres como Sulpicio Severo y el brillante san Jerónimo— tendieron a mirar desde una posición superior al hombre medio. En sus denuncias contra «el mundo», estos personajes reflejan la corrupción de los clérigos y la de la vida en las grandes ciudades, a la vez que un desprecio rancio, latino y aristócrata hacia la «pequeña burguesía» junto con un antiguo deseo de recluirse en las grandes propiedades.

En el Oriente, por el contrario, el monaquismo no se encontraba en un mundo aparte, sino que fluía directamente hasta el interior de la vida de las grandes ciudades. A lo largo y ancho de las provincias orientales, los obispos se habían aliado con los monjes para fortalecer su propia posición en las ciudades. Como acabamos de ver hace un momento, los monjes, con su nueva popularidad, eran las parteras de ese proceso gracias al cual el cristianismo —un grupo minoritario a finales del siglo III, limitado peligrosamente a las ciudades— se transformó en la religión de las masas del Imperio oriental. El crecimiento del número de monjes había apuntalado la débil estructura de la Iglesia cristiana. Los monasterios sometieron el subempleo crónico de las ciudades y los pueblos al servicio de la Iglesia cristiana; hacia el 418 el patriarca de Alejandría podía contar con más de seiscientos celosos partidarios de la vida monástica. La labor de los monjes en los hospitales, en los centros donde se distribuían alimentos y en las asociaciones funerarias llevó la presencia de la Iglesia hasta la casa del ciudadano medio. En el Alto Egipto, aquellos monjes que habían aterrorizado a los paganos organizaron también un servicio

de ambulancias, transportando y cuidando a los heridos durante una invasión bárbara.

Gracias al monaquismo, la opinión cristiana había ampliado su zona de franquicia en las provincias orientales. Había dado la bienvenida a personajes de lengua materna copta y siria como héroes de la fe; y, con la ayuda de traducciones, los obispos de las ciudades griegas habían animado a los no helenos a interesarse vitalmente por las cuestiones teológicas. La ciudad siguió siendo el teatro en el que se movilizaba dramáticamente la opinión pública. En ningún otro lugar era más verdadero este aserto que en el nuevo corazón del Imperio oriental, Constantinopla. Hacia el año 400 ninguna ciudad occidental podía equipararse con Constantinopla como caja de resonancia de las ideas. Olas violentas de xenofobia y de intolerancia religiosa (usualmente combinadas) le otorgaron un sentido de identidad del que carecía Roma, una ciudad aún semipagana. Los generales bárbaros, por ejemplo, nunca alcanzaron el poder en el Imperio oriental durante el siglo V, porque como extranjeros y herejes arrianos debían deslizarse sobre el hielo delgado de la unida población cristiana de Constantinopla, que mostraba un orgullo «de barrio» al afirmar su ortodoxia contra forasteros tan eminentes.

La diferencia de carácter entre las dos partes del mundo romano se puso a prueba rápidamente. En el 378 los visigodos, que se habían visto forzados a cruzar el Danubio hacía pocos años ante la presión de los hunos, destrozaron las legiones orientales del ejército romano y acabaron incluso con el emperador Valente en la batalla fatal de Adrianópolis. En el 406 las tribus de Germania vadearon el Rin y se extendieron a través de las Galias con la rapidez de una granada que revienta. En el 410 el rey visigodo Alarico saqueó Roma. Es algo normal considerar estas invasiones bárbaras como inevitables. Los contemporáneos, sin embargo, no gozaban de la distancia y de la amplitud de visión del historiador moderno. El desafío procedente del mundo norteño se abatió como una sorpresa para los hombres de la Antigüedad tardía. Hasta cerca del 400, la atención de los hombres civilizados había vuelto sus espaldas al septentrión. El cristia-

nismo, por ejemplo, se había expandido por las entrañas del mundo romano debilitando las fronteras entre los «bárbaros interiores» del Imperio y la civilización clásica: los obispos cristianos ni siquiera habían soñado con enviar misioneros a los «bárbaros del exterior», más allá de las fronteras romanas. El cristianismo había hecho que los hombres se sintieran, en todo caso, más identificados con un modo de vida urbano: sus grandes centros estaban situados a lo largo de las riberas del Mediterráneo y su ética era totalmente ciudadana. En las elegantes figuras clásicas del arte cristiano de finales del siglo IV, de un notable autocontrol, no había ningún lugar para la ferocidad de una sociedad guerrera, tal como existía más allá de las fronteras. El cristianismo era «la ley pacífica». Los funcionarios cristianos y los obispos se sentían igualmente escandalizados ante los bárbaros: «¿Qué lugar tendrá Dios en el mundo salvaje?», escribió uno de estos personajes; «¿Cómo podrían sobrevivir las virtudes cristianas entre los bárbaros?», escribió otro. La historia del mundo de la Antigüedad tardía después del año 400 es, en parte, la relación de cómo las diferentes sociedades de Oriente y Occidente, cuya estructura y actitudes habían evolucionado al modo descrito en una parte de este libro, iban a acomodarse a la aparición de nuevos extranjeros.

SEGUNDA PARTE

LEGADOS DIVERGENTES

I
EL OCCIDENTE

1. EL RESURGIMIENTO OCCIDENTAL, 350-450

Desde la época de Marco Aurelio hasta mediados del siglo IV pareció como si el centro de gravedad de la civilización antigua se hubiera asentado firmemente en la ribera oriental del Mediterráneo. Las provincias latinas se sentían afectadas solo por ondas distantes de las corrientes religiosas e intelectuales que habían invadido tormentosamente el mundo oriental. El universo ideológico que hemos intentado describir en los capítulos precedentes se pensó en primer lugar en griego. Cuando el emperador Constancio II llegó a Roma desde Constantinopla, en el 357, se presentó como un conquistador que se anexionaba un territorio retirado. Entró en la ciudad con la nueva pompa de un rey sol constantinopolitano y puso con firmeza al día al sencillo clérigo del mundo latino imponiéndole su propio y sutil credo. El mundo griego se consideraba a sí mismo siempre como el dador. Un ciudadano antioqueno, Amiano Marcelino, llegó a Roma hacia el 385 para hablar al mal informado público latino sobre Juliano el Apóstata, el más grande y más helénico de los emperadores recientes; parecía que en el siglo IV el manto del historiador Tácito solo podía reposar en los hombros de un griego como Amiano.

Para un viajero procedente del Oriente desembarcar en Italia era penetrar en otro mundo, un mundo a la vez grandioso y enrarecido. «Hay en Roma —escribió alguien— un Senado de hombres ricos..., cada uno de ellos tiene la capacidad de ocupar un alto puesto, pero prefiere no hacerlo. Se mantienen alejados, prefiriendo gozar tran-

quilamente de su propiedad». El *otium* (tiempo libre para el estudio) y las grandes villas en el campo, junto con los palacios en los que este ocio se desarrollaba, eran los signos de la aristocracia senatorial de Roma y de las provincias latinas. En Italia, los grandes terratenientes habían tendido a gravitar desde tiempo atrás hacia la vida privada, entregada aparentemente a una soledad erudita, pero dedicada de hecho a proteger la localidad propia de cada uno y el progreso de los amigos. En el siglo IV había muchas familias que vivían en sus fundos en Etruria y en Sicilia, para las cuales la «crisis» del siglo III había significado muy poco, y la conversión de Constantino, nada. La correspondencia de Símmaco (*c.* 330-*c.* 402), uno de esos senadores, nos muestra a un aristócrata dilatando conscientemente la larga tarde veraniega de la vida romana. Estas cartas recalcan el protocolo de las reuniones en el Senado, el *punctilio* de las ceremonias públicas paganas, la lenta pompa de los viajes a través de las provincias, las extravagantes dádivas de los juegos pretorianos que señalaron los inicios de la actividad del hijo de Símmaco en Roma. Pero la mayoría de tales cartas son escritos de recomendación; fueron llevados a la corte por aspirantes a un cargo, por litigantes, demandantes y por todos aquellos que confiaban en las amplias relaciones, largas como tentáculos, de un italiano del antiguo mundo: Símmaco.

Este estilo de vida fue recreado por las nuevas noblezas de las Galias e Hispania; y fue promovido también por los celosos recién llegados de las pequeñas ciudades de África y Aquitania. En la sociedad occidental del siglo IV tardío, la aristocracia senatorial había llegado a dominar el paisaje como un rascacielos que se yergue por encima de unas cabañas.

Así pues, en el mundo latino, la Iglesia católica había aceptado los contornos bien definidos de una aristocracia cerrada. Durante más largo tiempo que en Oriente, los cristianos latinos habían sido una minoría acosada. Y al igual que muchas minorías, habían reaccionado ante esta situación considerándose una élite superior. La Iglesia católica, además, se había estimado a sí misma como un grupo «separado» del mundo. El movimiento monástico no hizo más

que reforzar este sentimiento entre los cristianos latinos; y, con la conversión al cristianismo de los miembros de la aristocracia senatorial a finales del siglo IV, la sensación de formar una casta aparte, superior al resto de la humanidad, alcanzó su culmen. Los problemas de la Iglesia latina no surgieron a partir de cuestiones metafísicas, como había ocurrido entre los obispos griegos, sino de una tendencia a crear grupos divididos que habían abandonado el lugar que les correspondía y se congregaban en pequeñas camarillas de elegidos: la iglesia donatista en África, el priscilianismo en Hispania, los seguidores de Pelagio en Roma.

Pertenecer a un grupo dedicado intensamente a asegurar su identidad contra el mundo exterior es un acicate para la creatividad. La aristocracia senatorial necesitaba mantener los altos niveles de cultura que la distinguían supuestamente de las otras clases; la Iglesia católica, al tanto de los movimientos admirables del pensamiento y del ascetismo helénicos, estaba ansiosa por alcanzar esos niveles, y por ello se hallaba en constante necesidad de buena literatura. Como resultado de ello, la última generación del siglo IV y de la primera década del V generaron la tercera gran edad de la literatura latina. Dentro de ese corto período, Ausonio de Burdeos (*c.* 310-*c.* 395) escribió poemas que muestran un sentido nuevo y romántico de la naturaleza, como cuando describe los viñedos de las riberas del Mosela danzando en las profundidades del río. Jerónimo (*c.* 342-*c.* 419) dibujó viñetas satíricas de la sociedad romano-cristiana —como, por ejemplo, insultantes retratos de matronas cubiertas de alhajas o malignas descripciones de clérigos— con un estilo que mezcla las denuncias de Isaías y la comedia baja de Terencio, y con un modo tan peculiar que eran la delicia tanto de los paganos como de los cristianos. Más tarde, en su retiro de Belén, inundó el mundo latino con la erudición que había conseguido de los griegos y con la admirable empresa de la traducción de la Biblia directamente del hebreo.

Ausonio y Paulino de Nola desarrollaron un nuevo estilo de poesía y escritura hímnica. Agustín supo aprehender en su peculiar y autodidacta idioma latino la luz distante de la filosofía griega; ha-

bía leído a Plotino en Milán en el 385, cuando era un laico en contacto con la vida cosmopolita de la corte imperial. En el 397, sus *Confesiones*, una singular historia del corazón, muestran un lenguaje latino brillante e iluminado, propio de un hombre cuya sensibilidad podía combinar con la misma maestría a Virgilio, Plotino y el ritmo de los salmos. Con la estudiada timidez de todos los senadores que escribían aparentemente solo para divertir a sus amigos, Sulpicio Severo «permitió que se le escapara» una *Vida de san Martín*, que se constituyó en modelo de toda la hagiografía latina futura. Así pues, cuando al final mismo del siglo IV, Claudiano, un griego alejandrino, se vio arrastrado a Italia para probar fortuna, halló en Roma y en Milán círculos donde era posible aprender un latín impecable y protectores que podían transmitir al joven griego su entusiasmo, absolutamente latino, hacia sí mismos y hacia la ciudad de Roma. Al mismo tiempo, Agustín estaba escribiendo un gran libro, *Sobre la Trinidad*, el cual iba a probar que era posible para un latino alcanzar una originalidad filosófica no igualada por ningún griego contemporáneo. El Occidente latino había salido por sus fueros.

Dos generaciones más tarde, el Imperio occidental había desaparecido: los nietos de los aristócratas que habían producido el renacimiento de finales del siglo IV eran súbditos de reyes bárbaros; el Occidente, según un observador oriental, se hallaba «en el caos». El fracaso de los emperadores occidentales en la tarea de defenderse contra la presión de los ataques bárbaros después del 400 y, tras esas embestidas, en la de reconquistar los territorios perdidos puede explicarse seguramente en términos de economía básica y de debilidad social de la sociedad occidental (cf. págs. 52-53). Para los contemporáneos, sin embargo, el descalabro de los emperadores occidentales en el siglo V fue la crisis menos predecible que había padecido el Estado romano en toda su historia. Los emperadores no eran historiadores de la economía; eran meramente soldados. Para ellos era axiomático que las provincias norteñas del mundo latino, las Galias septentrionales y el Danubio, eran reservorios inagotables de hombres. A través del siglo IV los soldados latinos habían dominado el mundo bár-

baro, desde Tréveris hasta Tomi. Para los soldados de lengua latina, entre los cuales surgían los emperadores, era el Oriente, con sus abotargadas ciudades y con su campesinado poco amante de la guerra, la parte del Imperio que parecía más débil.

Las razones para el derrumbamiento del gobierno imperial en Occidente están muy lejos de ser sencillas. Entran en juego cuestiones morales, así como económicas y factores sociales. Quizá la razón básica del fracaso del gobierno imperial, en los años que median entre el 380 y el 410, fue que los dos grupos principales del mundo latino —la aristocracia senatorial y la Iglesia católica— se disociaran del destino del ejército romano que los defendía. Ambos grupos minaron inconscientemente la fuerza del ejército y de la administración imperial, y, tras haber dejado lisiados a sus protectores, se encontraron, un poco para su sorpresa, con que podían seguir actuando sin ellos. Este fue un legado inesperado del resurgimiento que acabamos de describir. La desaparición del Imperio occidental, por consiguiente, fue el precio pagado por la supervivencia del Senado y de la Iglesia católica.

Hasta el 375, el ejército romano y la vida de la corte, en conexión con las grandes residencias militares de Tréveris, Milán y Sirmio, mantuvieron a la sociedad estamental de Occidente siempre unida como con una abrazadera de hierro. En aquella época era aún posible para un soldado como Amiano Marcelino caminar a lo largo de las grandes vías militares, que unían a Tréveris con el Éufrates, hablando el fácil latín de los campamentos, mientras atravesaba sin ningún comentario todas las barreras engrandecidas por la imaginación de la población civil del Mediterráneo; oficiales del ejército nacidos en suelo romano o en Germania, latinos y griegos, paganos y cristianos..., el soldado Amiano se relacionaba con todos ellos y los aceptaba a todos. Desde el 364 hasta el 375, un recio personaje oriundo de Panonia, Valentiniano I, gobernó firmemente el Occidente desde sus fronteras septentrionales. Sus administradores profesionales eran odiados y temidos por el Senado y, aunque era un cristiano, el emperador puso toda suerte de impedimentos a la creciente into-

lerancia de los obispos católicos. Él fue el último gran monarca que gobernó en Occidente. Los sucesos que acontecieron tras su muerte dejaron lisiado el «espíritu de cuerpo» profesional de la burocracia imperial. La administración quedó colonizada por la aristocracia senatorial con una extraordinaria rapidez y tenacidad. El emperador Teodosio I (379-395), un hombre débil y terrateniente como ellos, abrió la corte tanto a los aristócratas como a los obispos católicos. Bajo su hijo Honorio (395-423), personaje sin entidad alguna, y más tarde en tiempos de Valentiniano II (425-455), los cargos más elevados llegaron a ser un patrimonio virtual de las noblezas italiana y gala. Los senadores del siglo v no pueden ser acusados de haber dejado de participar en la vida política del Imperio. Muy lejos de ello, acomodaron simplemente la máquina de gobierno a su propio estilo de vida, el cual había contemplado siempre la política con una actitud de duda bien estudiada, y la administración como una oportunidad para mirar por el provecho de los propios amigos. La falta de profesionalidad, la victoria de los intereses disfrazados, los estrechos horizontes y perspectivas... eran los sórdidos signos del gobierno aristocrático del Imperio occidental a comienzos del siglo v.

Pero, al fin y al cabo, era su propio imperio. Ningún grupo de romanos idealizó jamás a Roma tan entusiásticamente como los poetas senatoriales y los rétores de finales del siglo IV y comienzos del v. El mito de Roma, que había de obsesionar a los hombres del medioevo y a los del Renacimiento —*Roma aeterna*, Roma concebida como el clímax natural de la civilización, destinada a sobrevivir por siempre—, no fue creado por personajes del Imperio clásico romano; fue un legado directo del concienzudo patriotismo del mundo latino de finales del siglo IV.

Sin embargo, es característico de la sociedad occidental el que esta ola de patriotismo dividiera, más que uniera, las lealtades de los hombres. Los más resonantes patriotas de finales del siglo IV eran paganos resolutos. Símmaco, por ejemplo, consideró a Roma como un tesoro, como si fuera una ciudad santa. Los ritos paganos que habían asegurado el éxito del Imperio sobrevivieron en la ciudad

hasta el 382 (cuando el emperador Graciano «desestabilizó» a las vírgenes vestales y eliminó el altar pagano del edificio del Senado). Más tarde, Símmaco apeló frecuentemente a los emperadores cristianos para que continuara el tácito concordato gracias al cual Roma era tolerada como un oasis privilegiado del paganismo..., como un Vaticano pagano. Los obispos católicos se enfrentaron a estas aspiraciones ofreciendo una recia oposición: desde las cartas de Ambrosio, que contestaban a las peticiones de Símmaco en el 384, hasta la gigantesca obra agustiniana *La ciudad de Dios*, comenzada en el 413, «el mito de Roma» sufrió un proceso judicial ante los círculos cristianos. En este proceso Roma consiguió tan solo una sentencia absolutoria condicional. La mayoría de los laicos cristianos tuvieron a bien invertir la propuesta de Símmaco. Roma, afirmaban, era naturalmente una ciudad santa, y el Imperio romano gozaba de una especial protección divina; pero tal cosa ocurría porque los cuerpos de los apóstoles Pedro y Pablo descansaban en la colina Vaticana. La ideología de los papas de finales del siglo IV y el culto a san Pedro en la Europa occidental debe mucho a esa rivalidad consciente del cristianismo con los defensores paganos del mito de Roma. Símmaco, paradójicamente, fue uno de los arquitectos involuntarios del papado medieval.

Pero incluso el patriota cristiano más entusiasta debía admitir que el culto a la Roma de san Pedro era en parte un intento de disipar un fantasma. Los últimos paganos de Roma recordaban a los cristianos, justo en los momentos finales, el pasado pagano aún no regenerado del Imperio. Habían lastrado el mito de la *Roma aeterna* con asociaciones siniestras. A lo largo de toda la Edad Media, bajo la superficie de la ciudad santa de san Pedro, acechaba siempre la idea, como una mácula indeleble en la imaginación cristiana, de que Roma había sido «la ciudad del diablo». En Constantinopla, el Imperio romano había sido aceptado, sin duda de ninguna clase, como una monarquía cristiana. Por el contrario, lo único que los obispos del Occidente medieval podían hacer era conjurar en su apoyo la pálida sombra clerical de un Imperio romano «sacro».

La sociedad de las provincias occidentales del Imperio romano se hallaba fragmentada. A finales del siglo IV se habían endurecido las fronteras y un sentido más agudo de la identidad había conducido a una mayor intolerancia respecto al forastero. Los senadores, que habían participado en el impresionante resurgimiento, de altísimos niveles, de la literatura latina se hallaban muy poco inclinados a tolerar a los «bárbaros». Los obispos, que podían jactarse de tener a Ambrosio, Jerónimo y Agustín como colegas, tampoco estaban dispuestos a tolerarlos fuera de la Iglesia católica. Como resultado de todo ello las tribus bárbaras penetraron en una sociedad que no era lo bastante fuerte como para mantenerlos a raya, pero tampoco lo adecuadamente flexible como para «hacer cautivos a los conquistadores» y asimilarlos a la vida romana.

Esta es la importancia de las llamadas «invasiones bárbaras» de comienzos del siglo V. Estas penetraciones no eran *razzias* continuas y destructivas; y mucho menos eran campañas organizadas de conquista. Más bien se trataba de una «fiebre del oro» por parte de emigrantes de las regiones subdesarrolladas del septentrión hacia las ricas tierras del Mediterráneo.

Los bárbaros eran vulnerables. Con su superioridad numérica y su capacidad militar podían vencer en las batallas; pero no se hallaban en posición de ganar la paz. Los visigodos cruzaron la frontera del Imperio, en el Danubio, en el 376 y dirigieron su atención a Italia en el 402, bajo la férula de su rey Alarico. Los vándalos invadieron las Galias e Hispania en el 406-409. Los burgundios se asentaron en el valle medio del Ródano después del 430. Estos éxitos eran impresionantes y totalmente inesperados. Sin embargo, esas tribus conquistadoras se hallaban divididas unas con otras y entre sí mismas. Cada una de ellas había producido una aristocracia guerrera, muy lejos de los gustos y de las ambiciones de su propia tropa. Estos aristócratas de la guerra se hallaban totalmente dispuestos a abandonar a sus «subdesarrollados» colegas tribales y dejarse absorber por el prestigio y el lujo de la sociedad romana. Teodorico, rey de los ostrogodos (493-526), adquirió más tarde la costumbre de decir: «Un godo

capaz quiere ser como un romano; solo un romano pobre querría ser como un godo».

En aquellas zonas de los Balcanes controladas por la corte de Constantinopla las lecciones que los expertos militares romanos habían aprendido en el siglo IV se aplicaron con todo éxito. Una combinación juiciosa de fuerza, adaptabilidad y una buena cantidad de dinero en efectivo neutralizaron los efectos de la inmigración visigótica. La aristocracia guerrera visigoda quedó «integrada» mediante el ofrecimiento de puestos de mando en el estado mayor, o bien con la atribución de tareas que servían a los propósitos de la diplomacia del Imperio romano oriental. Por el contrario, cuando Alarico se vio desviado desde los Balcanes hacia Occidente se enfrentó a una sociedad que no poseía ni fuerza ni astucia. Los senadores habían dejado de pagar los impuestos o de disponer las levas para el ejército romano; es más, cuando se les pidió, en el 408, que desembolsaran algunas cantidades para sustentar una diplomacia basada en subsidios a Alarico, que podía haber puesto a cubierto su debilidad militar, el Senado rechazó tal propuesta como algo que sabía a «apaciguamiento de un bárbaro despreciable». «Esto es un contrato de esclavos, no un subsidio». Nobles palabras; pero dos años más tarde estos patriotas tuvieron que pagar tres veces más de lo que se les había pedido anteriormente para rescatar su propia ciudad de manos del rey visigodo. Un chovinismo estridente y el rechazo a la negociación con los bárbaros condujo al saco de Roma por Alarico en el 410. No era este un comienzo de buenos augurios para los inicios de un siglo de relaciones entre Roma y los bárbaros.

Esto por lo que respecta a los senadores romanos. En cuanto a la Iglesia católica, sus obispos eran los portavoces de los prejuicios de los ciudadanos medios de las riberas del Mediterráneo. Los habitantes de las ciudades sentían horror ante los bárbaros, pero a la vez conocían a sus propios soldados, y no les tenían ningún afecto. Su cristianismo era tan pacifista como decididamente civil. Sulpicio Severo necesitó gran cantidad de líneas para ocultar el hecho de que su héroe, san Martín de Tours, había sido en tiempos un oficial roma-

no; solamente en la sociedad más militarizada de la Edad Media comenzaron los artistas a dibujarlo gustosamente como un caballero. Pero en las comunidades latinas del siglo IV no había espacio alguno para un santo soldado, y podemos sospechar que tampoco abrigaban demasiado entusiasmo por el ejército romano.

Respecto a los bárbaros hay que decir que fueron ellos los sucesores de los soldados del Imperio; se hallaban estigmatizados como hombres de guerra, infectados por la «ferocidad de alma» en medio de las «ovejas del Señor», amantes de la paz. Eran, además, herejes, pues las tribus danubianas habían aceptado el recio cristianismo arriano de aquella región.

Los bárbaros asentados en Occidente se sintieron poderosos e inasimilables. Se hallaban recluidos entre murallas de odio silencioso. No podían «destribalizarse», incluso aunque lo hubieran deseado, puesto que como «bárbaros y herejes» eran hombres marcados. Así pues, la intolerancia que había saludado la inmigración bárbara condujo directamente a la formación de reinos bárbaros. Sentirse tácitamente aborrecido por el noventa y ocho por ciento de los ciudadanos no es poco estímulo para preservar la identidad de uno como clase gobernante. Los vándalos de África, desde el 428 hasta el 533; los ostrogodos en Italia, desde el 496 hasta el 554; los visigodos en Toulouse, desde el 418 y más tarde en Hispania hasta su conversión al catolicismo en el 589, gobernaron efectivamente como reyes herejes precisamente porque se les odiaba con cordialidad. Tenían que permanecer constantemente como una casta guerrera de cota de malla bien ceñida, mantenidos a prudente distancia por sus mismos súbditos. No es extraño que el vocablo «sayón» sea el único legado directo de dos siglos y medio de dominación visigoda a la lengua española.

Los francos eran la excepción que confirma la regla. Ellos fueron los últimos en llegar: las bandas de guerreros francos alcanzaron una cierta prominencia solo a finales del siglo V, mucho después de que se hubieran establecido sólidamente otras tribus germánicas. No llegaron como conquistadores: se habían infiltrado en pe-

queño número como mercenarios. Y sobre todo se mantuvieron aparte de las poblaciones, perfectamente articuladas, que bordeaban el Mediterráneo. La Galia septentrional fue el centro de gravedad del Estado franco. A los obispos del sur y a los senadores les fue fácil aceptar a unos extranjeros tan relativamente insignificantes. El resultado fue que los francos se sintieron libres para convertirse al catolicismo. En la corte merovingia del siglo VI los romanos y los francos se asesinaron o se unieron en matrimonio sin discriminación; y los obispos galorromanos, que conocían muy bien la continuada existencia de fuertes estados arrianos al sur de su región (los visigodos de Hispania mantenían en su poder Narbona, y los ostrogodos de Italia se habían extendido hasta la Provenza), saludaron al desabrido rey guerrero de los francos, Clodovico (481-511), como «un nuevo Constantino». El éxito real de estos francos distantes es, en verdad, una muestra de cuán exigua era la tolerancia que estaba dispuesta a dispensar la población romana del Mediterráneo a los reinos bárbaros situados ya en el umbral de sus puertas.

Este estado de cosas es considerado normalmente como inevitable por los historiadores de la Europa occidental de los siglos V y VI. Pero no era este el único modo como un gran imperio podía tratar a sus bárbaros conquistadores. China septentrional, por ejemplo, fue ocupada con más intensidad por los bárbaros de Mongolia que incluso las provincias occidentales del Imperio romano por las tribus germánicas. Sin embargo, en China, estos bárbaros «se hicieron nativos» al cabo de pocas generaciones y continuaron la tradición imperial china sin solución de continuidad de dinastía en dinastía. Los reinos visigodos, ostrogodos y vándalos de Europa occidental nunca fueron asimilados de este modo; sobrevivieron como cuerpos extraños encaramados inseguramente sobre poblaciones que los ignoraban, del todo absortas en el más interesante negocio de preocuparse por sí mismas.

2. EL PRECIO DEL RESURGIMIENTO: SOCIEDAD OCCIDENTAL, 450-600

Las invasiones bárbaras no acabaron con la sociedad romana occidental, pero alteraron drásticamente el tono vital de las provincias occidentales. El gobierno imperial, situado entonces en Ravena, perdió tantos territorios e impuestos que permaneció en continua bancarrota hasta el momento de su extinción en el 476. Los senadores se vieron privados de los ingresos de sus extensos feudos, pero podían obtener algún provecho de sus pérdidas arrendando abusivamente y trampeando en las zonas donde su poder era aún fuerte. Los grandes terratenientes de Italia y las Galias, cuya autoridad había descansado tan pesadamente sobre el campesinado, eran como un fragmento amenazado de los opulentos absentistas de la centuria anterior. Las comunicaciones sufrieron mucho. A finales del siglo IV damas senatoriales del norte de Hispania viajaban libremente por todo el Imperio oriental; pero en el siglo V, un obispo que escribía en Asturias apenas conocía lo que ocurría fuera de su provincia. En Europa occidental el siglo V fue una época de estrechos horizontes, de fortalecimiento de raíces locales y de consolidación de antiguas lealtades.

Inmediatamente después del saco de Roma, la iglesia católica afirmó su unidad; el cisma fue suprimido por la fuerza en África, después del 411; en el 417 la herejía pelagiana fue expulsada de Roma. Los hombres tenían la sensación de que no podían permitirse las vigorosas contiendas religiosas de una época más segura. Los últimos paganos, por consiguiente, se unieron a la Iglesia. Su cultura y patriotismo contribuyeron entonces al fortalecimiento de las fronteras del catolicismo; por ejemplo, en los mosaicos de Santa María Maggiore, realizados en el 431, el templo en el trasfondo de la escena de la presentación de Cristo en el santuario de Jerusalén es el antiguo *Templum Urbis*. León I (440-461), el primer papa que procedía de la zona rural chapada a la antigua en torno a Roma, alabó la Ciudad Eterna como la sede de san Pedro en un lenguaje que es el eco exacto de la puntillosa devoción de Símmaco por los dioses capitolinos.

En un mundo que caía en la cuenta cada vez más de la presencia de los no romanos, el catolicismo se había transformado en la única religión «romana».

Unido a esta nueva solidaridad religiosa apareció el fortalecimiento de los lazos locales. Este fenómeno puede observarse con mayor claridad en las Galias. La aristocracia provincial de esta región había sido siempre leal a su patria y muy afortunada en sus demandas ante la corte imperial. La tradición, que había comenzado en Tréveris en el siglo IV, continuó con gran gusto en las cortes bárbaras, aún más alejadas de Roma, del siglo V. Sidonio Apolinar (*c.* 431-489) incluyó entre sus habilidades el gentil arte de conseguir éxito para una petición perdiendo con mucho tacto al chaquete siempre que jugaba en Toulouse contra el rey visigodo Teodorico.

Los reinos bárbaros recientemente establecidos ampliaron el campo de acción de los favores cortesanos. A pesar de sus prejuicios, los senadores locales cayeron en la cuenta rápidamente de que tener en los umbrales de sus puertas un hombre fuerte con unas tropas efectivas tenía sus ventajas. Los romanos explotaron los efectos centrífugos de la nueva riqueza entre la nobleza bárbara e intentaron dar su apoyo a los reyes contra sus inquietos seguidores, animándolos a establecer fuertes dinastías basadas en el modelo imperial. Un típico ejemplo de la supervivencia del tipo de burócrata erudito en una corte bárbara es Casiodoro (*c.* 490-583), que fue ministro del ostrogodo Teodorico y de sus sucesores en Italia. Casiodoro enmarcó los edictos reales en un estilo tradicional; con gran arte presentó a Teodorico y a su familia como «reyes filósofos» (pues no habría podido denominarlos gobernantes romanos legítimos); e incluso escribió una *Historia de los godos* que presentaba a la tribu en general, y a la familia de Teodorico en particular, como colaboradores activos en la historia del Mediterráneo desde la época de Alejandro Magno en adelante.

Con mayor premiosidad, los romanos fueron cayendo en la cuenta de que el demonio conocido es mejor que el diablo por conocer. En Aquitania, la presencia de los visigodos protegió las villas de

Sidonio y sus amigos de tribus tales como los sajones, de quienes se sabía que habían sembrado el terror en Bretaña. En el 451 fueron los senadores locales quieren persuadieron a los visigodos a unirse al ejército romano para contener la avalancha de los hunos de Atila. Fue la presencia de guarniciones bárbaras en las Galias la que aseguró que los pueblos del Garona y de Auvernia sigan llevando hasta el día de hoy los mismos nombres de las familias a quienes pertenecían en el siglo v, mientras que en Bretaña no ha sobrevivido a la invasión de los sajones el nombre de ningún fundo romano.

La política de los cortesanos romanos en las nuevas cortes bárbaras era meramente local. La idea de un Imperio occidental unido era cada vez más ignorada por aquellos hombres que amaban en verdad el pequeño mundo de su provincia. En las cartas de Sidonio Apolinar contemplamos las pasiones bien enraizadas de los caballeros-granjeros que empezaban a surgir tras la máscara del *otium* senatorial. En las epístolas de Símmaco contemplamos solo un estilo de vida; en las de Sidonio nos movemos a través de un paisaje más preciso, su amada Clermont, «donde los pastos coronan la cúspide de las colinas y las viñas visten los taludes, donde las villas se yerguen en las tierras bajas y los castillos sobre las rocas; bosque aquí y claros allá, tierras ricas bañadas por ríos...».

Sidonio fue nombrado obispo de Clermont en el 471. Para dirigir la sociedad local en las condiciones reales de finales del siglo v era necesario ser su obispo: solo la solidaridad de la comunidad católica podía unir al noble local con sus súbditos, y el prestigio de las basílicas recién construidas y de los templos en honor de los mártires mantenía la moral de las pequeñas ciudades de la Galia meridional.

Paradójicamente, la expansión del movimiento monacal facilitó la delicada transición del orden senatorial al episcopado. Las comunidades monásticas de Lérins, Marsella y otros lugares se llenaron de nobles refugiados de la Renania atormentada por la guerra. Estas comunidades proporcionaron a la clerecía de la Galia meridional hombres de elevada distinción y cultura. La conmovedora creencia de que el santo intercede por el pecador normal había permitido a

Sidonio vivir tranquilamente con sus sentimientos cuando era un laico católico; y la idea de la vocación monástica, lejos de inducirle a una negación absoluta del mundo, había imbuido en Sidonio y su círculo el sensato sentimiento de que para todas las cosas hay un tiempo y una sazón, y de que en su ancianidad un hombre tiene que cargar con sus responsabilidades espirituales. Tras las calaveradas juveniles y haber fundado una familia, Sidonio y sus amigos pasaron a la austera gerontocracia de la Iglesia católica. Aportaron consigo las memorias sinceras de buenos comensales, de vigilias en honor de los mártires que concluían en el frescor de la mañana con una fiesta campestre, de las espaciosas bibliotecas privadas, bien provistas de clásicos, en las que los Padres de la Iglesia habían sido apartados discretamente al rincón de las mujeres.

Sin embargo, como obispos, los terratenientes al estilo de Sidonio completaron la silenciosa revolución que había hecho del campesinado de las Galias un pueblo cristiano de lengua latina. La lenta tarea de evangelizar al paisanaje inclinó finalmente el equilibrio desde el celta al latín vulgar como lengua hablada. Este hecho produjo un doble movimiento, visible también en todo el Occidente. La cultura clásica se tornó más estrecha y esotérica. Las ciudades de las Galias apenas si ofrecían suficientes puestos escolares; un siglo después de que Ausonio y sus colegas hubieran torneado miles de jóvenes educándolos en las lenguas clásicas en la próspera ciudad universitaria de Burdeos, el estudio de la literatura latina se había retraído a las bibliotecas privadas de unas pocas e importantes villas senatoriales. De ser anteriormente la propiedad de cualquier hombre acomodado, la educación clásica se transformó en el distintivo de una pequeña oligarquía. Cuando esta restringida aristocracia de las letras entró a formar parte de las filas de la Iglesia a finales del siglo v y durante el vi, la retórica clásica alcanzó un esplendor sin posible parangón. Cuando los obispos se reunían en solemnes ocasiones o se escribían unos a otros, surgía entre ellos el «gran estilo»: su terso flujo de frases, «pulidas como el ónice», hubo de ser tan impenetrable al forastero contemporáneo como lo es ahora al lector moderno.

Las cartas y los juegos intelectuales de obispos tales como Avito de Viena (*c.* 490-518) y Enodio de Pavía (513-521), y la retórica de los edictos compuestos por Casiodoro son productos típicos de este movimiento: trasquilados en sus privilegios, mutilada su riqueza por las confiscaciones, gobernados por forasteros, los senadores de Occidente mostraron en su celo rococó por la retórica latina su decisión de sobrevivir y de que se les sintiera mientras sobrevivían.

Ahora bien, como obispos, estos hombres debían mantener la moral de su poco educada grey. Para conseguirlo tenían que adoptar un estilo «humilde». En las Galias, por ejemplo, el siglo VI es una época de vidas de santos compuestas en un latín sencillo. Normalmente recordamos al obispo Gregorio de Tours (538-594) como el autor de la *Historia de los francos*, notable por sus vívidos relatos de las desabridas maniobras de estos bárbaros y de los romanos en la corte merovingia. Pero nos sentimos más cercanos a Gregorio en sus *Vidas* de los grandes santos patronos de las Galias. Aquí encontramos figuras muy queridas para su corazón: una nobleza celeste terrible, como él mismo, inflexible en la retribución, pero, también como él mismo, preocupada ansiosamente por los detalles de la vida del hombre medio de la ciudad y del campo.

Con este fortalecimiento de los lazos locales que afectaban a todas las provincias, Italia se transformó en la «expresión geográfica» que habría de permanecer en el futuro. El norte y el sur del país se hallaban ya rigurosamente divididos. Los obispos y terratenientes del norte se habían acostumbrado hacía tiempo a la presencia de un gobierno militar bárbaro. Se encontraron como en casa en la corte de Odoacro (476-493), y más tarde en la de Teodorico en Ravena. Pero cruzar los Apeninos significaba penetrar en un mundo diferente, donde la corte estaba muy alejada y donde el pasado todo lo invadía. En Roma, las grandes basílicas católicas y la memoria de antaño eclipsaban el presente. Una doble oligarquía de senadores y clérigos —en esos momentos interrelacionada estrechamente— mantenía firme el espléndido aislamiento de la ciudad. Característicamente el Senado volvió a poner en práctica sus poderes de acuñar moneda

que había perdido desde finales del siglo III. Tan pronto como fueron eliminados los emperadores occidentales en el 476, la imagen imperial fue discretamente reemplazada por la figura de Rómulo y Remo amamantados por la loba y por la superinscripción *Roma invicta*, «Roma jamás vencida». De este modo la ideología romántica de la *Roma aeterna* llenaba el vacío de soberanía creado por el final del gobierno legítimo romano en Italia. Podemos contemplar a los «romanos de Roma» a finales del siglo V y comienzos del VI en sus marfiles consulares: figuras tensas, empequeñecidas por la vasta sombra de Roma.

En su gran biblioteca familiar, el senador Boecio (*c.* 480-524) tuvo la oportunidad de abrevarse en las riquezas intelectuales que se habían ido acumulando por vez primera en el renacimiento latino del siglo IV. Él fue quien estableció los fundamentos de la lógica medieval con la ayuda de los libros adquiridos por sus abuelos; y en su *Consolación de la filosofía* todavía nos llena de admiración por la tranquilidad con la que un recio aristócrata romano-cristiano del siglo VI podía mirar hacia atrás para buscar consuelo ante la muerte en la sabiduría precristiana de los antiguos. Teodorico ejecutó a Boecio por presunta traición en el 524; y al hacerlo golpeó con gran astucia en el más eminente y, por ende, en el más aislado miembro de un grupo con el que no había podido reconciliarse. El orgulloso y solitario Boecio caminó hacia su muerte por haber vivido ardorosamente una vida que había conservado todo de la antigua Roma, todo excepto el emperador.

Tras el 533 un emperador romano retornó al Mediterráneo occidental. Los ejércitos de Justiniano conquistaron Ática, de un golpe, en el 533; en el 540 su general Belisario entró en Ravena. Las campañas de Justiniano quedaron mutiladas por el resurgimiento de la amenaza persa (en el 540), por la terrible peste que se ensañó intermitentemente en la población (desde el 542 en adelante) y por el desplome de la frontera danubiana ante la primera invasión de los eslavos en el 548. No obstante, el gobierno romano oriental continuó en Ravena, Roma, Sicilia y África durante los siglos siguientes.

La inesperada intervención de los ejércitos imperiales fue como una prueba de laboratorio de la fortaleza relativa de los discretos agrupamientos, ya consolidados, en la sociedad romana de Italia y África. Para la aristocracia senatorial la reconquista justinianea fue un desastre. Un autócrata oriental con eficientes recaudadores de impuestos no era precisamente el emperador con el que habían soñado. Para esta frágil oligarquía, las guerras de Justiniano en Italia señalaron el fin de su modo de vida. Las amargas recriminaciones de los senadores italianos fueron bien recibidas por la amilanada nobleza de Constantinopla; vienen a ensombrecer las páginas de la descripción clásica de Procopio de Cesarea sobre las guerras góticas, y se pronuncian volcánicamente contra Justiniano con la impotente furia de la *Historia secreta*, nacida de la pluma del mismo autor.

Sin embargo, no debemos juzgar el éxito de Justiniano en el Occidente solo por el destino de un grupo bien articulado. La clerecía católica no participaba de los resentimientos del Senado romano. La Iglesia de Roma se había liberado del gobierno arriano y se adjudicó las vastas propiedades de las iglesias de aquella confesión. Bajo Gregorio I (589-603), Roma era su papa. En este hombre complejo alcanzó su apogeo la vena clerical de la aristocracia romana, anticipada ya en los sacerdotes y papas de su propia familia. Gracias a la rica biblioteca privada de su pariente, el papa Agapito (535-536), Gregorio consiguió una gran familiaridad con Agustín, por ejemplo, algo solo posible para un aristócrata. La llama del misticismo platónico, que había pasado desde Plotino al obispo de Nipona, volvió a refulgir de nuevo en los sermones de este prelado. Conservando fresca la memoria de las costumbres pasadas de su clase, Gregorio mantuvo abierta su casa al pueblo romano: gastó espléndidamente los ingresos de la Iglesia, cuidadosamente reservados, en grano, en beneficio de los necesitados y de los senadores caídos en la pobreza. Su epitafio lo denominaba «Cónsul de Dios». Sin embargo, Gregorio no fue meramente la supervivencia de un pasado aristocrático en Roma. Vivió en una época en la que la Ciudad Eterna se había integrado desde hacía más de una generación en el Imperio romano oriental. La aus-

teridad de Gregorio, su sensibilidad para con la devoción popular (tal como se muestra en las historias milagrosas de sus *Diálogos*), su sobrio sentido de la autoridad episcopal (indicado en su *Cuidado pastoral*), hizo de él la versión latina de esos hombres santos, un tanto repelentes, que como patriarcas de Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría mantuvieron las grandes ciudades de Oriente fieles a los emperadores bizantinos.

Vistos desde Roma, la posición y los fines de los emperadores romanos orientales fueron interpretados dentro de una atmósfera característicamente latina. En los únicos retratos que poseemos de Justiniano y Teodora —las escenas cortesanas de los mosaicos de San Vitale en Ravena—, se les ve agrupados alrededor del altar de la Iglesia; para los obispos católicos de Italia, el Imperio existía para su propio beneficio. Estos obispos eran los herederos directos del Senado romano. La *libertas*, la posición privilegiada, del Senado había constituido uno de los ideales de la aristocracia de la Urbe a comienzos del siglo VI; tal ideal fue asumido imperceptiblemente por la clerecía romana, y se hizo visible a través de toda la Edad Media. Este fue el resultado más paradójico y de más largo alcance de la reconquista justinianea.

Justiniano entró en el Mediterráneo occidental con un oportunismo grandilocuente para recobrar lo que consideraba perdido de las provincias de *su* imperio. El emperador abrigaba muy pocas simpatías por la *libertas* del Senado romano y se hallaba totalmente preparado para mostrar un ceño intimidatorio a cualquier papa que no cooperara con sus esquemas eclesiásticos. De todos modos, los ejércitos bizantinos se mantuvieron durante siglos en Italia para proteger los privilegios de la Iglesia romana. A los ojos occidentales el Imperio oriental existía solamente para proporcionar protección militar al papado. Los belicosos orientales que llegaban a Ravena como exarcas (virreyes del emperador) eran saludados en Roma como pilares de la *Sanctissima Respublica*. El Imperio oriental, por consiguiente, quedó investido con el halo del Imperio «sacro» romano: no fue Augusto, sino Justiniano, el piadoso católico de los mosaicos

de San Vitale, quien se constituyó en modelo del Imperio romano renovado de Carlomagno. Justiniano fue el antecesor directo, quizás involuntario, de la idea de un imperio cristiano, el Sacro Imperio Romano Germánico que debía existir por siempre en Europa occidental para servir a los intereses del papado y asegurar la *libertas* de la Iglesia católica.

Una ciudad, sus costumbres y asociaciones, cambia lentamente. En la Roma del siglo VII los miembros de la oligarquía clerical ciudadana se dirigían a sus iglesias como lo hacían los cónsules a comienzos del siglo VI: precedidos por antorchas, dispensando larguezas al populacho, calzados con las babuchas de seda de los senadores. El Palacio Laterano fue denominado así, según se pensaba, porque allí se hablaba todavía «un buen latín». En sus grandes basílicas dos papas continuaban rogando en pro de la *romana libertas*. La idea de que la sociedad occidental debía aceptar el predominio de una élite clerical precisamente definida, al igual que los emperadores habían reconocido antaño el estatus especial de los miembros del Senado romano, era la presunción básica que subyacía a la retórica y al ceremonial del papado medieval: como el último y cálido fulgor de la tarde, el amor por la *Roma aeterna* del senador romano tardío reposaba ya en la solemne fachada de la Roma papal.

2
BIZANCIO

I. «LA CIUDAD GOBERNANTE»: EL IMPERIO ORIENTAL DESDE TEODOSIO II HASTA ANASTASIO, 408-518

Cuando Roma fue saqueada en el 410 se declararon en Constantinopla tres días de luto público. El emperador del Oriente, Teodosio II, apenas hizo más que eso para ayudar a la capital de Occidente; pero sus ministros pronto tuvieron gran cuidado de rodear a Constantinopla con grandes muros. A través de toda la Edad Media la muralla teodosiana, que sobresale todavía sobre los aledaños de la moderna Estambul, resumía la posición inexpugnable de Constantinopla como capital superviviente del Imperio romano. Y no fue atravesada por el enemigo basta el 1453. Bajo Teodosio II, Constantinopla se transformó en la «ciudad gobernante». Los emperadores residieron permanentemente en el gran palacio a orillas del Bósforo. Las ceremonias de la corte llegaron a formar parte del ritmo de la vida diaria ciudadana. Los grandes temas de la política —guerra y paz, herejía y ortodoxia, escasez u opulencia— elaborados por el emperador y sus consejeros en el gran «Salón del silencio» (el *silention*) salpicaban hasta los bazares de la ciudad; cuando el emperador aparecía en su palco en el Hipódromo, los partidarios de las cuadras rivales —las facciones predominantes en el circo: los «verdes» y los «azules»— aplaudían o criticaban sus decisiones con rítmicos alaridos. A los habitantes de Constantinopla, orgullosos y pendencieros como gallos, se les recordaba a menudo que la política no era un juego. Constantinopla había sido edificada en la zona balcánica del estrecho de Mármara;

solo a quinientos kilómetros de distancia del tormentoso estuario del Danubio. Casi todas las generaciones de habitantes de la ciudad pudieron contemplar desde su gran muralla el rastro de poblados humeantes dejado por las bandas guerreras de los bárbaros. En los siglos v y vi Constantinopla combinó el orgullo de una ciudad-estado y la alta moral de una guarnición junto con los recursos de un vasto imperio del Próximo Oriente.

Sin embargo, al comienzo de este período, Constantinopla era aún algo muy parecido a una ajena capital septentrional. Como hemos visto ya (cf. pág. 109), la división más profunda en la sociedad del siglo iv aparecía entre el norte y el sur, no entre el este y el oeste; los ciudadanos de la cuenca mediterránea se sentían también alejados de una corte militar itinerante por los caminos septentrionales. El mismo Teodosio II procedía de una familia de generales latinos; y en el 438 fue él el propulsor de la gran compilación latina de leyes imperiales conocida como el «Código teodosiano».

Mientras la corte mantuvo su relación directa con el estamento militar, el latín fue la lengua dominante. Incluso para un griego el latín había sido siempre la lengua que expresaba la majestad del Estado. Al igual, por ejemplo, que el «francés legal» en la Inglaterra del medioevo tardío, el latín era la jerga dominante de la administración. Este latín era aprendido por los romanos orientales en las escuelas, aunque no tenía ya conexión alguna con la lengua viviente; se han encontrado papiros que nos muestran a muchachos egipcios haciendo traducciones pasables de Virgilio tal como se practica hoy en nuestras modernas escuelas. La fundación de Constantinopla había llevado la majestad del Estado romano al corazón del mundo helénico; pero los griegos que habían aprendido latín en número creciente en los siglos iv y v no lo hicieron para visitar la antigua Roma en Occidente, sino para magnificar la grandeza de Constantinopla, su «nueva Roma».

Como los obeliscos egipcios en el Hipódromo y las estatuas clásicas griegas en los lugares públicos, el latín sobrevivió de una manera totalmente natural en Constantinopla como parte de la grandilo-

cuente fachada de un imperio universal. Los latinos, sin embargo, desaparecieron lentamente en el curso del siglo v. En Constantinopla, la tendencia del Imperio romano a convertirse, desde el siglo III en adelante, en una autocracia militar se transformó silenciosamente en la contraria. A finales del siglo v el ejército se había eclipsado como fuerza política ante un entramado de altos cargos administrativos, funcionarios palaciegos y burócratas retirados que residían en Constantinopla. Los dos grandes emperadores de esta época, Anastasio (491-518) y Justiniano (527-565), fueron personajes civiles de este nuevo tipo: Anastasio había sido un funcionario palaciego hasta una edad bastante avanzada; y Justiniano, aunque sobrino de un soldado latino de los Balcanes, se había transformado totalmente en un «personaje civil». La altura del arte de gobernar y de la cultura alcanzada por la sociedad bajo la férula de estos notables personajes nos resume la lenta y madura gesta de la clase gobernante civil. A lo largo del siglo v, el Imperio romano había hallado, como el Imperio de Constantinopla, su camino hacia una nueva entidad.

La capa erudita de la población de las ciudades griegas había sido la arquitecta de esta revolución silenciosa. Este estrato se había hecho cargo de los oficios menores de los grandes ministerios de hacienda y justicia. Uno de estos personajes, Juan de Lidia, logró reunir mil piezas de oro en su primer año durante el reinado de Anastasio; y «lo conseguí honestamente», añadía. Había aprendido latín; escribía poemas alabando a su jefe de gabinete, y se retiró para escribir una monografía sobre temas antiguos: *Sobre las magistraturas del estado romano*. El tenaz conservadurismo de un caballero educado en las letras clásicas, que en las provincias occidentales se había concentrado en vano sobre el espejismo de la *Roma eterna*, revestía ahora al eficiente marco del Imperio oriental con la necesaria pátina de «largas tradiciones» y pacífico orgullo. En Constantinopla, la erudición y las letras eran algo unido, no una alternativa, a la práctica del gobierno. La agitación contra unos tributos impopulares, por ejemplo, aprovechó decisivamente una obra teatral sobre el tema «compuesta a la manera de Eurípides». Incluso la tradición platónica que en Occidente había

continuado solo en sus aspectos «ultramundanos» y místicos, había mantenido en Constantinopla su interés por el gobierno. La política era un tema candente; en el 399, un futuro obispo, Sinesio de Cirene, pudo delinear una política para eliminar a los bárbaros en su discurso *Sobre la realeza*; en su *Historia secreta*, compuesta hacia el 550, Procopio de Cesarea podía pergeñar para una facción políticamente alerta un «libro negro» sobre el reinado de Justiniano. Estos hombres continuaban una tradición historiográfica sobre eventos contemporáneos aprendida de su maestro Tucídides. Sus variadas carreras les dieron amplias oportunidades para ello; Prisco de Panio nos ha dejado una descripción agudamente meticulosa de su misión en la corte de Atila, en Hungría. Procopio (muerto en el 562), como secretario del victorioso general de Justiniano Belisario, nos ha legado una *Historia de las guerras* de su época, profundamente sentida.

La clase gobernante civil del Imperio romano oriental había aprendido el arte de la supervivencia en una dura escuela. El surgimiento del gran imperio nómada de Atila (434-453), cuyo poder se extendía desde las llanuras de Hungría hasta Holanda y el Cáucaso, señaló un momento de cambio en la historia romana. Fue esta la primera vez que surgía en el mundo septentrional un imperio bárbaro que podía codearse con los romanos. El Imperio romano del siglo IV se imaginaba a sí mismo todavía como abarcando todo el mundo civilizado. El Imperio sasánida era el único Estado organizado que conocía fuera del suyo. Como un policía, el Imperio romano patrullaba entre los pequeños criminales en los aledaños más lejanos de la civilización. Pero en el siglo V este mito del «reino intermedio» sufrió una gran sacudida. Los romanos orientales aprendieron que su Imperio era un Estado entre otros muchos en un mundo que debía ser explorado angustiosamente y manipulado por una experta diplomacia. A mediados del siglo V, Olimpiodoro de Tebas (en Egipto) es el primer representante genuino de una larga tradición de diplomáticos bizantinos. Ejerció sus misiones diplomáticas en zonas tan alejadas como Roma, Nubia y el Dniéper, acompañado por un loro que hablaba un griego ático puro.

Los emperadores insistían en que la diplomacia, que era tan importante como la guerra, podría costar igual que aquella. Exactamente en el mismo momento en el que a los senadores occidentales les permitían sus gobernantes quemar los recibos atrasados de sus impuestos, sus colegas de Constantinopla se veían obligados a vender las joyas de sus mujeres para obtener los subsidios que habrían de acabar eventualmente con el imperio de Atila. La burocracia estuvo a menudo gobernada por forasteros implacables que dependían solamente del favor imperial. Marino el Sirio, el prefecto pretoriano de Anastasio, fue uno de esos típicos expertos en finanzas que salvó al Imperio oriental cuando su mitad occidental se había derrumbado: «También durante la noche tenía dispuesto al lado de su cama el recado de escribir y una lámpara encendida junto a su almohada, de modo que pudiera registrar sus pensamientos sobre un rollo; durante el día se los relataba al emperador y le daba consejos de cómo debía actuar» (Zacarías de Mitilene, *Historia*).

Los funcionarios palaciegos del emperador —y especialísimamente los grandes chambelanes-eunucos— eran reclutados entre personajes muy alejados de la clase gobernante tradicional. De este modo, el gobierno de las interioridades del palacio no alejaba al emperador de sus súbditos. Muy lejos de ello: formaba parte del secreto del gobierno bizantino el que este importantísimo y umbroso límite se hallara a menudo más cerca de los sentimientos de los provinciales de lo que lo estaba el mandarinato cultivado de la burocracia.

Constantinopla se había transformado en el objetivo de los provinciales ambiciosos, situados muy lejos del núcleo griego del Imperio entre el que se había reclutado la burocracia tradicional. A finales del siglo v, Daniel, un joven sirio de Mesopotamia que iba de camino a Jerusalén para practicar el ascetismo, fue inducido por una visión divina a cambiar su destino y marchar a Constantinopla: con su gran número de iglesias y la enorme colección de reliquias, la «ciudad gobernante» se había transformado en «ciudad santa». Jóvenes con menor acicate espiritual habían tomado la misma decisión. Apenas se había encaramado Daniel a su columna —a imitación de las

costumbres sirias de Simeón el Estilita— cuando estaba ya charlando en siríaco con un camarada oriental que había conseguido el puesto de primer copero del emperador. La historia de Constantinopla a finales del siglo v quedó moldeada por estos emigrantes tan bien dotados. Los emperadores no podían actuar sin el nuevo fermento de prosperidad y talento que se desarrollaba en los aledaños del mundo clásico. No bastaba que el Imperio de Constantinopla fuera una monarquía griega; debía embarcarse en la aventura de una búsqueda delicada de su identidad como imperio oriental, en el verdadero sentido del término. Las tormentas culturales y teológicas que se enseñorearon tan prominentemente de la historia eclesiástica de finales del siglo v y durante el vi fueron parte de un intento de la sociedad cosmopolita del Imperio oriental para encontrar su equilibrio.

«La máxima única de un imperio amplio: una cierta negligencia sabia y saludable» (Burke) no podía aplicarse de ningún modo a los provinciales del Imperio del siglo v. Egipto, por ejemplo, se había incorporado a la corriente principal de la vida cultural. Sus campesinos más prósperos y los notables de sus pequeñas ciudades eran típicos provinciales de la nueva sociedad romana oriental. Habían conseguido crear desde la nada un arte subclásico exuberante e idiosincrático: el arte copto. La creación más típica de los cristianos egipcios de estas épocas fue el icono, una imagen abstracta y simplificada ante la cual el fiel creyente podía concentrarse al mirar directamente a los impresionantes ojos de su padre espiritual: Menas, Antonio o algún otro héroe de la cristiandad egipcia. Los patriarcas egipcios, Teófilo y Cirilo, fueron los dirigentes del mundo griego. El Concilio de Éfeso, en el 431, al declarar que María era *theótokos* —«madre de Dios»—, ratificó el fervor de los coptos que la habían adorado desde siempre como tal, amamantando a Jesús recién nacido. El prototipo de esta escena tiernísima en el arte meridional era una adaptación copta de Isis amamantando a su infante Horus.

El cenit de los provinciales de lengua siria llegó un poco más tarde. Durante el reinado de Anastasio, los comerciantes sirios mer-

cadeaban en regiones tan apartadas como las Galias y Asia central. El visir financiero de la corte, Marino, era sirio. Los albañiles sirios crearon una labor de delicada filigrana al tallar las superficies pétreas y, sobre todo, fueron sirios los que habían colmado el mundo griego de música. Romano, el melodista, había llegado a Constantinopla desde Edesa. Había vertido en los cantos de la iglesia bizantina una imaginería y un sentido dramático que se enraizaban directamente en las tradiciones más antiguas del Oriente semítico. En Hagia Sophia (Santa Sofía) grupos de monjes sirios podían molestar a la comunidad reunida el domingo entonando la dilatada cadencia de sus letanías que expresaban su peculiar adoración de Cristo crucificado. Campesinos sirios habían colonizado con olivos las faldas de las colinas del Antilíbano. El emperador había establecido un notable centro de peregrinación en el lugar en el que Simeón el Estilita había morado sobre su columna. El vasto complejo de Qalat Sem'an, mayor que Baalbek y tan exuberante como él, fue un gesto de reconocimiento de la «ciudad gobernante» para con los provinciales, de cuya industria dependía la economía del Estado romano oriental.

Comparada con estos antiguos centros cristianos, Constantinopla, desligada solo recientemente de un pasado militar latino, era una recién llegada carente de brillo. Pero para ser «la ciudad gobernante» debía transformarse también en la dirigente del Imperio en lo doctrinal. Los emperadores impulsaron apresuradamente esta faceta. En el Concilio de Calcedonia, en el 451, el emperador Marciano aprovechó la ventaja de un cambio de sesgo en la opinión griega y el apoyo de León, obispo de Roma, para humillar al patriarca de Alejandría y asegurarse así una posición dirigente para Constantinopla como primera ciudad cristiana del Imperio. El acuerdo al que se llegó en Calcedonia violentó algunas de las corrientes más profundas del pensamiento cristiano griego de aquel tiempo. El equilibrio de la cristiandad oriental se vio brutalmente trastocado. Durante las dos centurias siguientes los emperadores debieron enfrentarse a la ominosa tarea de restaurar ese equilibrio, unas veces paliando, otras ignorando los efectos del «maldito concilio», sin retomar durante

algún tiempo la iniciativa que la «ciudad gobernante» se había asegurado en Calcedonia.

Los temas suscitados en aquella época en Calcedonia no eran triviales: el concilio había separado aparentemente el elemento humano del divino en la persona de Cristo. El papel del emperador en este concilio fue parcialmente político; pero la resistencia a esa doctrina era algo sentido muy profundamente, y no una «tapadera» para exigencias sociales, y menos aún un proyecto de autonomía nacional de las provincias orientales. Siglos de experiencia cristiana en las provincias se habían visto burlados por la advenediza capital. Para el griego piadoso, para el copto y el sirio, Cristo era el prototipo del hombre redimido. ¿Hasta qué punto, se preguntaban esos hombres, se había dignado Dios tomar y transformar la naturaleza humana, eliminando de ella sus fragilidades, en la persona de Cristo? Si la naturaleza humana había sido totalmente transformada y hecha una única cosa con la naturaleza divina en Cristo —de aquí procede la apropiada etiqueta teológica: «monofisita» (*mónos*: único; *phýsis*: naturaleza)—, entonces al hombre normal le cabía esperar conseguir la salvación del mismo modo: él también podía ser transformado. El hombre normal miraba en torno suyo y veía al santo: si una naturaleza humana, tan frágil, podía verse dotada en su vida con un poder tan sobrenatural, entonces, seguramente, ¿no habría sido igualmente dotada la naturaleza divina de Cristo, y de una manera más absoluta e indivisible? ¿Quién podría situarse entre la humanidad y su imponente enemigo, el demonio, sino un ser absolutamente divino? Recalcar en exceso, como en la postura doctrinal del papa León —su *Tomo*—, la naturaleza humana y humilde de Cristo había escandalizado al lector griego. Esta actitud amenazaba con dejar a medias la obra divina de la salvación. Significaba condenar a la naturaleza humana a la posición de un residuo intransformable, un amargo sedimento en el fondo del mar sin límites del poder divino.

Se ha afirmado que el Concilio de Calcedonia dividió al Imperio irreparablemente, que hizo inevitable la pérdida de las provincias orientales ante el islam en el siglo VII. Este punto de vista es tan ele-

vado que pasa por alto totalmente el carácter de la vida del Imperio oriental en el siglo VI. Ocurrió exactamente lo contrario. A pesar de la naturaleza explosiva de los temas que en aquel concilio se agitaron, a pesar del hecho de que las tradiciones eclesiásticas de todas las provincias se movilizaron hacia ambos lados, el Imperio permaneció unido. Podemos aprender muchísimo sobre los recursos del Estado romano oriental si nos fijamos en cómo pudo acaecer todo esto.

En primer lugar, la administración imperial había creado un Estado unificado; los hombres pagaban sus impuestos y rogaban por el éxito del emperador fuera cual fuese el color de su opinión teológica. Era posible para un mercader de Alejandría cobrar un cheque en un banco de Constantinopla, un servicio que ningún Estado medieval pudo proporcionar hasta la China del siglo XIII. La cultura del Imperio tenía pocas barreras elevadas. Los hombres se sentían libres para moverse desde las provincias hasta la capital sin perder el contacto con sus raíces. Si raspamos la superficie de un poeta griego como Ciro de Panópolis encontramos a un egipcio muy devoto del santo mártir de su ciudad natal; e incluso Procopio, el Tucídides bizantino, hablaba siríaco y creía que las plegarias de los santos sirios desempeñaban su papel en el mantenimiento de las fronteras orientales del Imperio. A lo largo de este período nos encontramos con una sociedad que había experimentado fuertes e íntimas presiones que tendían hacia la centralización, la igualación y la solidaridad económica y política. La preocupación por la «paz de la Iglesia», que obsesionaba a los emperadores de finales del siglo V y durante el VI, no debe considerarse como un intento desesperado de sanar un imperio dividido; más bien, los emperadores esperaban conseguir de los obispos facciosos y de su grey que vivieran conforme a unas normas de unidad y obediencia, claramente afianzadas en todos los otros campos excepto en la religión.

El prestigio del emperador aumentó incluso en medio de las incertidumbres religiosas, pues todos los intentos para conseguir la unidad pasaban a través de la corte. El emperador iba ganando una posición que mantendría a lo largo de toda la historia del Imperio

bizantino y de la Rusia primitiva; él era la piedra angular de la gran bóveda de la «paz eclesiástica». Era esta una posición adquirida gracias a un trabajo duro y cabal. Cuando los conspiradores quisieron asesinar al emperador Justiniano sabían perfectamente cómo y dónde lo encontrarían cada noche: estaría sentado en una alcoba del gran palacio discutiendo con hombres santos y obispos las complejidades de las creencias de sus súbditos.

El reinado del emperador Anastasio (491-518) nos resume el carácter del Imperio romano oriental en este momento. Anastasio era un laico piadoso, que acostumbraba a impartir lecciones de teología. Fue el único emperador romano tardío que abolió un impuesto: el tributo en oro sobre las ciudades. Gracias a un riguroso profesionalismo murió con un superávit de 32.000 libras de oro. Podemos vislumbrar cómo era este personaje gracias a la crónica local de Edesa; en esta lejana ciudad fronteriza el emperador era casi como el «padrecito» de su pueblo. Incluso para sus oponentes teológicos, Anastasio fue el «buen emperador, amante del monacato y protector de los pobres y afligidos». En su política religiosa fue, sin duda alguna, un producto de la sociedad romana oriental. Aunque era un sincero «monofisita», trabajó sobre todo en pro de la paz religiosa y proscribió a los extremistas de toda laya.

En el 517 Anastasio recibió a una delegación de sacerdotes de Roma, lo que indica cuánto se habían desviado entre sí las dos partes, la oriental y la occidental, de la cristiandad. La Iglesia católica en Occidente se había transformado en una élite cerrada, como una potencia colonizadora en territorios subdesarrollados, y se consideraba como obligada a imponer sus puntos de vista, si fuera necesario incluso por la fuerza, a un «mundo» todavía no regenerado. Reforzada por su trasfondo aristocrático, sus obispos-senadores sobresalían imponentemente sobre un laicado cada vez más pasivo e inculto. Estaban acostumbrados, además, a dictar a los gobernantes civiles lo que debían hacer. Los legados romanos dijeron a Anastasio que era su obligación imponer la fe católica sobre sus súbditos con la firmeza de un cruzado. Para un emperador romano oriental tal consejo procedía

de otro mundo mucho más bárbaro. Anastasio respondió así: nunca permitiría, por la imposición de los puntos de vista de una facción sobre el resto, que las calles de sus ciudades se vieran inundadas de sangre; no era ocupación suya declarar fuera de la ley a la mitad de su Imperio, sino más bien encontrar una fórmula gracias a la cual el rico espectro de las creencias de sus súbditos pudiera combinarse entre sí: «Mi paz os dejo —recordaba al papa—, mi paz os doy».

Aquí nos encontramos con una disyunción de caminos: Europa occidental durante la Edad Media se vio dominada por la idea de la Iglesia militante; Bizancio, un imperio unido y estable por debajo de sus aparentes disputas y largamente habituado a una política de consenso, se afirmaba en el gran ideal de la «paz en la Iglesia». En su última frase Anastasio se iba a dirigir al papa con unas palabras que son como una obertura a la majestad de Justiniano: «Vos podéis contrariarme, reverendo señor; podéis incluso insultarme, pero no ordenarme»...

2. LA GLORIA: JUSTINIANO Y SUS SUCESORES, 527-603

Anastasio, como hemos visto, pasó naturalmente a desempeñar la función imperial después de toda una vida de servicio en palacio. Justiniano, por el contrario, era un «nuevo rico» de la cultura romana oriental. Junto con su tío Justino se había dirigido a la «ciudad gobernante» abandonando un pueblo de los Balcanes; su lengua materna era el latín..Cuando Justino, como capitán de la guardia, llegó a ser emperador por accidente, Justiniano, su evidente heredero, se zambulló en la vida de Constantinopla. Y fue precisamente allí —podemos sospechar— y no en su ciudad natal, en donde Justiniano aprendió por primera vez a valorar el latín como lengua imperial. En Constantinopla consiguió un conocimiento profundo de la literatura teológica griega y optó por el partido antimonofisita. En Constantinopla también se dejó salpicar por el *demi-monde*: intervino en la política con las facciones del circo y tomó como mujer a

Teodora, de una familia relacionada con las cuadras de carreras. Como joven se sentía ansioso por conformarse al *ethos* retrospectivo de la aristocracia residente; cortejó a los senadores de Constantinopla y al ser nombrado cónsul les dedicó en latín sus dípticos ebúrneos: «Dones pequeños en valor, pero preciosos por su respeto». Su primer acto al ser coronado emperador fue nombrar una comisión para reorganizar el Derecho romano. Cuando Justiniano sucedió así a su poco educado tío, en el 527, pareció como si la «ciudad gobernante» hubiera asimilado a otro celoso «recién llegado».

La gran revuelta de enero del 532 —la *Nika*, denominada así por el lema *nika* (victoria) adoptado por el populacho— cambió dramáticamente el *tempo* de su reinado. Fue esta la peor explosión de violencia en la historia romana oriental. Profundamente disgustado con los ministros de Justiniano, el pueblo y el Senado se unieron contra el emperador. Media ciudad se vio envuelta en llamas. Cuando estas se elevaban en torno al gran palacio, solo Teodora fue capaz de dar ánimos a su marido, presa del pánico: «La púrpura es una gloriosa mortaja», le dijo.

La exclamación de Teodora llegó a ser la nota clave del reinado de Justiniano. Al igual que un zar «liberal» de la Rusia decimonónica que hubiera sido objeto de un atentado, Justiniano dio la espalda a los elementos tradicionalistas de Constantinopla. Ningún otro emperador romano oriental explotó con tal deleite los recursos de la autocracia. Toda la parafernalia de las ceremonias tradicionales, heredadas del pasado romano, fue eliminada rápidamente para dejar al emperador solo en su majestad: el consulado, dignidad que el joven príncipe había tenido en gran estima anteriormente, fue abolido en el 541. La vida en la corte se amplió y su ceremonial se hizo más imponente; Teodora viajó rodeada de 4.000 sirvientes, más del doble de los que utilizaban los sultanes otomanos en el siglo XIX. Justiniano apeló a los provinciales cristianos de su Imperio, muy alejados de la fachada neutra de la aristocracia bien educada. Adoptó la pose de «emperador cristianísimo»; su fanatismo lo abrazaba todo y se orientaba, normalmente con prudencia, contra las minorías aisladas,

tales como los paganos supervivientes. Después del 552 movilizó a la opinión pública en una cruzada contra los reinos heréticos arrianos de Occidente. La moralidad pública fue mantenida por una legislación meticulosa contra la blasfemia y el juego. Teodora se preocupó de sus asuntos fundando una residencia para prostitutas reformadas. A través de todo el Imperio, Justiniano erigió iglesias, cuyo estilo, basado en las basílicas de la capital, era totalmente uniforme desde Ceuta, en la costa mediterránea de Marruecos, hasta el Éufrates. En una época de comunicaciones muy primitivas Justiniano se aseguró, por medio de gestos memorables de piedad cristiana e intolerancia igualmente cristiana, y ante todo gracias al dinero, la piedra y el mosaico, de que la presencia de su autocracia se viviera entre los hombres de la calle.

Estos gestos tuvieron su coronamiento en la reconstrucción de Santa Sofía, dañada por el fuego durante la revuelta Nika. Justiniano pudo haber restaurado la antigua iglesia, como había sido hecho anteriormente; pero él no era hombre para un proyecto tan limitado. En vez de eso llamó a Antemio de Tralles y a Isidoro de Mileto para construir una nueva iglesia revolucionaria. Estos personajes eran miembros típicos de la élite tecnológica del mundo romano. Como matemático, Antemio avanzó mucho sobre Euclides en la investigación de la parábola, e Isidoro había estudiado los grandes monumentos de Roma. Santa Sofía combinó las dos tradiciones: en la grandeza imperial romana de esta iglesia se inserta una tradición griega de pensamiento abstracto imbuida en la piedra, coronada por elevadas cúpulas. Cuando Justiniano entró por vez primera en la nueva iglesia, exclamó con el tono popular del hombre bizantino de la calle: «Salomón, te he sobrepasado».

La década del 530 fue un interludio excepcionalmente favorable para el Estado romano oriental. Justiniano explotó al máximo las oportunidades de la situación internacional. La navegación de la flota imperial desde el Bósforo hasta África en el 533 fue presentada como una cruzada para liberar a las provincias perdidas del Imperio romano de sus heréticos dueños. El prodigioso final del rapidísimo de-

rrumbamiento del reino vándalo en África probó que Justiniano estaba en lo cierto: el rey vándalo fue exhibido en un desfile triunfal en el Hipódromo constantinopolitano. Cuando publicó la segunda edición de su *Digesto* del Derecho romano en el 534, Justiniano revivió en su proclamación los epítetos grandilocuentes de un general romano: «Justiniano... conquistador de los vándalos, de los godos, etc.». La comisión que había producido esta gran obra incluía en su seno a los mismos ministros —Triboniano y Juan de Capadocia, el prefecto pretoriano— cuyas cabezas había exigido la plebe en la revuelta Nika hacía solamente dos años. Justiniano y sus amigos se hallaban más firmes que nunca en las sillas de sus monturas. En el 539 los ostrogodos habían sido expulsados de Roma y habían suplicado la paz; y en Constantinopla, Justiniano aparecía en un mosaico rodeado de sus fieles consejeros «con una expresión alegre y festiva».

Pocos emperadores han asentado sólidamente su amenazada posición con tan inspirado oportunismo. Pero con este logro Justiniano había hecho recaer su propia sombra sobre el resto de su reinado. Comparados con la grandilocuente euforia de la década del 530, los restantes veinticinco años de su mandato parecen un siniestro anticlímax. Según los modernos estudiosos, Justiniano ha quedado atrapado en su propia imagen. Su astuta manipulación de los recursos de la propaganda ha sido interpretada en su dimensión más superficial. Por este motivo, el emperador ha conseguido la reputación de un romántico idealista obsesionado por el espejismo de la renovación del Imperio romano; y las dificultades de los años siguientes han sido presentadas normalmente como la *némesis* de una política grandiosa. Justiniano es en verdad menos siniestro, pero a la vez una figura más compleja. Buscó la gloria mientras los acontecimientos marchaban bien porque la necesitaba imperiosamente para afianzar su posición; y poseyó la genialidad de caer plenamente en la cuenta de los vastos recursos a disposición de un emperador romano oriental de comienzos del siglo VI: una historia pasada casi numinosa; unas arcas bien repletas y una fuente inexhaurible de talento humano en todos los campos. Pero la historia de su reinado fue escrita

—como ocurrió a menudo en el Imperio romano— por enemigos y amargados. Justiniano había traicionado a la clase gobernante tradicional del Imperio; la había mantenido al margen de una política de refulgente gloria; pero fue ella la que permaneció para componer la crónica, con una amarga atención, de cada uno de los detalles del naufragio de las esperanzas del joven emperador.

Los años del 540 al 550 fueron una década catastrófica. En el 540 Khusro I Anoshirwan, el sha de Persia, rompió su tregua con Bizancio. Las guarniciones orientales habían sido descuidadas a causa de las guerras en Occidente. El sha cayó sobre Antioquía, la segunda ciudad del Imperio, y tras habérsela ofrecido en venta cínicamente a Justiniano, la saqueó y se retiró luego lentamente hacia su reino, vaciando las ciudades del norte de Siria con toda impunidad.

En su reacción contra este resurgir de la amenaza persa, Justiniano dio muestras de no ser un soñador. Las guerras en Italia se transformaron rápidamente en un remanso de paz. En los años siguientes Justiniano se mostró preparado para gastar más dinero en impresionar a un embajador de Persia en Constantinopla que en todos los ejércitos situados en las provincias occidentales reconquistadas. Desde el mar Negro hasta Damasco, la previsión del emperador quedó cristalizada en piedra. Las fortificaciones de Justiniano a lo largo de la frontera oriental son el ejemplo más refinado de la arquitectura militar romana. Todavía se yerguen sus restos en el desierto como recuerdos tangibles de la soberana prioridad del Próximo Oriente en la política del Estado romano oriental.

Mientras que los provinciales orientales se encontraban a cobijo de las consecuencias de las empresas de Justiniano en Occidente, sus paisanos en los Balcanes experimentaron las tensiones con prontitud. Las guarniciones balcánicas fueron despojadas para proporcionar soldados a los ejércitos occidentales. La frontera del Danubio se hizo de nuevo permeable. En la década del 540 los eslavos efectuaron profundas incursiones dentro del territorio romano. Desde el 559 en adelante Constantinopla se vio amenazada con frecuencia por el resurgimiento de la gran confederación de turcos nómadas, herederos

del imperio de Atila: los búlgaros en primer lugar, seguidos de los ávaros. Para volver a ganar la remota latinidad de Italia y de África, Justiniano debilitó el núcleo viviente latino del Imperio romano oriental en los Balcanes. Los asentamientos de eslavos en esta región fueron la consecuencia directa de las ambiciones occidentales de Justiniano. Mientras que su retrato sobrevive en Ravena, Justiniana Prima, la capital de los Balcanes reorganizados que había fundado con su propio nombre (en algún lugar, quizá, al sur de Serbia), quedó tan completamente borrada tras las invasiones a finales del siglo VI que nadie sabe hoy día en verdad cuál fue su localización.

La catástrofe natural de la gran peste fue el trasfondo de todos estos reveses. La epidemia comenzó con una explosión maligna entre el 541 y el 543, y permaneció como un mal endémico en todo el Mediterráneo hasta la década del 570. Fue el peor acceso de esta especie hasta la muerte negra del 1348. Esta desgracia golpeó hasta el fondo la grandeza de los años siguientes al 530.

Desde el 540 en adelante, Justiniano se hundió en una terca rutina de supervivencia. La verdadera medida de este hombre y la del Estado romano de Oriente no fue la *belle époque* del 533 al 540, sino más bien el carácter que mostró en los duros años que siguieron. El Justiniano de la tradición bizantina no es el joven aventurero de los años 530 en adelante, cuyo retrato conocemos todos por los mosaicos de su capital reconquistada en Ravena, sino el anciano ligeramente misterioso que trabajaba cada noche hasta la aurora aislado en el gran palacio, el monarca de muchos ojos, el «emperador insomne».

A pesar de las guerras y de la epidemia, los funcionarios de hacienda de Justiniano consiguieron que continuara arribando dinero no por medio de un aumento de los impuestos, sino asegurándose de que los ricos pagaran puntualmente. Los ingresos fueron dirigidos entonces hacia una tecnología de la supervivencia. Las fortificaciones sustituyeron a los hombres a lo largo de las fronteras. La diplomacia se extendió con todas sus fuerzas para cubrir la falta de poderío militar. Solo durante el reinado de Justiniano comenzaron los misioneros cristianos a ser utilizados como agentes por el «imperia-

lismo cultural» bizantino en el mundo septentrional: el bautismo y la llegada de consejeros eclesiásticos se transformaron en las consecuencias rutinarias de una alianza con el emperador.

También la técnica guerrera se hizo más especializada. A finales del siglo v los generales bizantinos escribieron manuales que nos indican con qué exactitud habían observado y copiado las nuevas técnicas de caballería de los nómadas. Para estos hombres, la guerra era como la caza, un arte delicado en el que el derramamiento de sangre no sustituía a la maña. Las perpetuas emergencias que surgieron desde el 540 en adelante crearon entre los generales y los diplomáticos una estructura de mente experimental que culminó a mediados del siglo vi en el desarrollo del «fuego griego en la armada bizantina», la tecnología aplicada a la guerra de efectos más devastadores que se conocen en el período medieval temprano.

Dentro del Imperio, Justiniano continuó su labor de remendón. Experimentó con nuevas formas de obtener ingresos; después del 541, la manufactura de la seda, por ejemplo, se transformó en un monopolio del gobierno; eliminó sin piedad toda la madera seca. Puso en movimiento un sistema de libre transporte gubernamental, de unos costos inmensos, heredado directamente de la época de Augusto. Solo un camino se mantuvo entonces, significativamente: la gran vía que cruzaba toda Asia Menor hasta la frontera oriental. A finales del reinado de Justiniano, la exuberante y abovedada fachada del Estado romano tardío, cuyas generosas y pluriformes reservas había ido explotando con gusto Justiniano antes del 540, se había consumido totalmente en esta estructura férrea.

A causa de esta drástica reparación, el reinado de Justiniano no acabó en un completo fracaso. Muy lejos de ello: en el 552 la resistencia ostrogoda fue liquidada en un solo combate cuidadosamente planeado y ejecutado; en el 554, amplias regiones del sur de Hispania cayeron bajo el dominio bizantino; después del 560 África fue pacificada y las fortalezas bizantinas mantuvieron en pie una frontera más ambiciosa que la soñada por el emperador Trajano. La línea del Danubio quedó protegida por una enmarañada red de alianzas. El

truculento Khusro I había recibido su jaque mate. Dentro del Imperio, las ciudades de Palestina y Siria eran más prósperas que nunca. El comercio internacional proporcionaba oportunidades para conseguir beneficios: las flotas de los patriarcas de Alejandría ponían proa hacia Cornualles a comienzos del siglo VII; y las hermosas monedas de oro de Justiniano y sus sucesores encontraron el camino hacia regiones tan lejanas como Suecia, Pekín y Zanzíbar.

Pero el legado más funesto de Justiniano a las generaciones siguientes fue precisamente la amplitud de su éxito. El emperador había probado que la autocracia podía actuar como un remedio a corto plazo para los males del Estado bizantino. Al igual que Felipe II, que trabajó incansablemente en El Escorial, esta figura «insomne» produjo la ilusión de que un hombre podía resolver los problemas del Imperio.

El gobierno personal minó la calidad de la burocracia imperial. Los eruditos-administradores de comienzos del siglo VI habían tendido a mostrarse obstinados y resistentes a mantener elevados impuestos, pero habían garantizado un grado de continuidad y promovido la participación en el gobierno de las clases superiores y educadas del mundo griego. Los profesionales bien dotados de Justiniano terminaron por cercenar los lazos entre una burocracia compuesta cada vez más de favoritos imperiales y la mayor parte de la clase alta de la sociedad romana oriental. Estos hombres allegaron los impuestos; pero el continuo fluir de jóvenes nobles llenos de talento hacia Constantinopla se detuvo, pues el servicio imperial era demasiado áspero como profesión.

Como resultado de la creciente profesionalización a lo largo del siglo VI, la vieja estructura de la vida provincial desapareció. El derecho inmemorial de los consejos de las ciudades helénicas para imponer y recaudar los impuestos en su localidad fue abrogado. Hacia finales del siglo VI, los consejeros de las ciudades con sus solemnes vestiduras no existían más que en la memoria de las gentes. Privados de sus antiguos centros de lealtad, las ciudades del Imperio oriental cayeron en manos de sus obispos y de los grandes terratenientes. La población se volvió hacia la teología y hacia el gangsterismo. Las luchas y los choques salvajes entre las facciones del circo en todas las

ciudades del Imperio escandalizaron y admiraron a los contemporáneos a finales del siglo VI, al igual que todavía hoy dejan atónitos a los historiadores.

Justiniano había rasgado en demasía los antiguos tejidos de la sociedad romana oriental. Solamente su elección de servidores eficientes y su curiosidad sin fronteras le salvó del aislamiento. Y en su senectud, la firme presión de Justiniano se relajó con desastrosos resultados. Sus sucesores no tuvieron otra cosa a la que recurrir que a su tradición de gobierno palaciego: Mauricio (582-602) y Heraclio (610-641) fueron emperadores espectaculares; pero se vieron obligados a gobernar su imperio a través de una camarilla de cortesanos odiados y desunidos, y por medio de sus parientes.

La debilidad del Imperio romano oriental, sin embargo, estribaba en que era esencialmente un Estado civil. Su fortaleza radicaba en el pago de los impuestos. A lo largo del siglo VI la agricultura se había mantenido a un alto nivel y se habían abierto nuevas oportunidades para el comercio. Hasta el reinado de Heraclio, los emperadores habían tenido suficientes caudales para distribuirlos entre los necesarios sustitutos a la potencia militar, la fortificación y la diplomacia. Pero el dinero no podía crear soldados. Mauricio y Heraclio revivieron las antiguas tendencias militaristas del Imperio romano. Se personaron ellos mismos en el campo de batalla, pero se encontraron con que no tenían suficientes soldados a quienes dirigir. De esta circunstancia nace la extraña combinación de fragilidad y grandeza del Imperio bizantino después de Justiniano: un territorio muy extenso de ricas campiñas y prósperas ciudades se encontraba prisionero entre el yunque y el martillo de dos imperios esencialmente militares: la casta hegemónica guerrera de los ávaros en el norte, y la terrible nobleza de Persia en el este. ¿Cómo podría la tradición de una autocracia civil, heredada y enaltecida por Justiniano, resistir en el Próximo Oriente la presión constante de Persia, cuyo arte, como había notado otrora un observador romano, «no muestra otras cosas que escenas de caza, de derramamiento de sangre y de guerra»?

El desafío persa dominó en Bizancio el final del siglo VI y los comienzos del VII. A lo largo del siglo VI el Imperio romano se había transformado en un Estado del Próximo Oriente. Roma era una avanzadilla: «Si Dios no conmueve el corazón del emperador para enviarnos un general o un gobernador —escribió el papa a finales del siglo VI— estamos perdidos». Incluso en las distantes riberas del Mediterráneo occidental el gobierno de Bizancio significaba la incorporación a un Imperio oriental. Las avanzadillas bizantinas en el Occidente eran como espejos que reflejaban la luz del Mediterráneo oriental en la profunda oscuridad de la Europa septentrional de comienzos del medioevo. Aislado y grandilocuente, el reino de la Hispania visigoda, sin embargo, danzaba al ritmo de la vida bizantina. Sus gobernantes dirigían atentamente sus ojos al Imperio de Oriente como hacia un modelo y una amenaza potencial. En la Europa septentrional cada iglesia importante engalanaba sus paredes con sedas bizantinas; los libros litúrgicos se escribían en papiro de Bizancio; las reliquias se guardaban en orfebrería plateada bizantina; las leyendas y la liturgia eran de origen oriental; los santos eran enterrados inapropiadamente en mortajas de seda persa que mostraban los grifos de la mitología zoroástrica y las proezas de caza de los shas paganos de la meseta irania.

El centro de gravedad del mundo cristiano se asentaba todavía en el Mediterráneo oriental. Uno de los primeros arzobispos de Canterbury, Teodoro (669-690), era un súbdito de Bizancio oriundo de Tarso (al sur de Turquía). En la costa norte de Northumberland, el Venerable Beda (*c.* 672-735) enriquecía su erudición bíblica leyendo las obras de obispos africanos, que habían escrito para persuadir a un Justiniano sito en la lejana Constantinopla. Cuando Gregorio I abrigaba el deseo de fomentar una alianza con los lombardos, envió a su reina un frasco de aceite del santuario de la Santa Cruz en Jerusalén. En la costa atlántica de Hispania, una señora desconocida era enterrada con un frasco similar. Para los bárbaros de Europa, Jerusalén era todavía el centro del mundo, y Jerusalén era una ciudad bizantina.

Por muy frágiles que fueran estas avanzadillas de Bizancio, aseguraban la pertenencia de las riberas meridionales del Mediterráneo a un imperio cuyo corazón estaba asentado en el Próximo Oriente. Este es el significado de amplio alcance de las reconquistas justinianeas en Occidente. Desde Gibraltar hasta Gaza, los habitantes compartían con las provincias orientales una lealtad común a los emperadores romanos, una religiosidad común, un lenguaje común como ornato y una moneda común estable. Estos habitantes se distinguían nítidamente de los territorios subdesarrollados que se hallaban al septentrión: el norte de Hispania, las Galias o el norte de Italia. La división diagonal del Mediterráneo en dos sociedades, en la que el Imperio del Próximo Oriente llegó a extenderse como un largo plano inclinado a modo de cuña desde Antioquía hasta el valle del Guadalquivir, fue el rasgo más sobresaliente de la Edad Media occidental. Esta división había comenzado con la conquista de Justiniano. Excepto en Roma y en Ravena, los mahometanos plantaron su pie directamente en la herencia de los exarcas bizantinos. Incluso la entrada, plena de fatales consecuencias, de los moros de Al-Tarik en Hispania en el 711 —la conocida «traición de Don Julián»— fue el último y fatal acto de diplomacia de un aislado gobernador bizantino, Julián de Ceuta; pero su utilización, mal calculada, de los musulmanes como mercenarios bárbaros se hallaba en la línea de la mejor tradición de la política exterior bizantina comenzada por Justiniano.

En el Oriente Próximo, Justiniano no era una personalidad única. Sus logros tenían su contrapartida en el resurgimiento de Persia bajo la férula de Khusro I Anoshirwan, «Khusro de alma inmortal». Un contemporáneo, el historiador Zacarías de Mitilene, percibió este hecho claramente cuando contemplaba las celebraciones del Hipódromo en Constantinopla en el 534. El rey vándalo aparecía en procesión ante Justiniano en un triunfo sin paralelos; «pero los embajadores de Khusro, rey de los persas, estaban allí, sentados, y contemplaban el desfile...». Es momento de que también nosotros veamos el mundo del siglo VI a través de ojos más orientales.

3. LOS IMPERIOS DE ORIENTE: BIZANCIO Y PERSIA, 540-640

En el palacio de Khusro I Anoshirwan, en Ctesifonte (en las riberas del Éufrates, a unos sesenta kilómetros al sur de la moderna Bagdad), había tres asientos vacíos debajo del trono real. Estaban dispuestos para el emperador de China, para el gran khan (el rey de los nómadas de Asia central) y para el emperador romano, en caso de que estos monarcas llegaran como vasallos a la corte del rey de reyes. Estos tres tronos resumían los vastos horizontes del Imperio sasánida. Persia era el eslabón entre Oriente y Occidente. Ctesifonte fue el lugar desde donde la ciencia india y sus leyendas, particularmente la historia de Buda (conocida en Occidente como la historia de Barlaam y Josefat, a partir de «Boddhisattva»), se filtraron en el siglo VI hacia el Mediterráneo. Los viajeros chinos conocían Persia muy bien, mientras que sus conocimientos del mundo romano se detenían en Antioquía. A comienzos de la Edad Media, los *condottieri* persas defendieron las fronteras septentrionales de China. Fueron ellos quienes introdujeron en el Lejano Oriente las técnicas del combate ecuestre aprendidas en el constante conflicto contra los nómadas de Asia central.

Persia era, ante todo, una potencia asiática central. La estable vida agrícola de los iranios, especialmente en las tierras ricas de Gurgan (la Hircania clásica), al lado del mar Caspio, había sido siempre amenazada por los nómadas de las estepas del Turquestán. En el siglo VI se recordaba aún que tanto el dirigente religioso persa Zoroastro, como su rey más importante, Darío, habían muerto luchando contra invasores de Asia central. La sociedad persa tradicional mantenía un sentimiento tan vivo respecto a los «bárbaros» como el de los romanos. Khusro I nunca celebró su conquista de Antioquía en sus monedas; pero cuando en el 568 aplastó al gran imperio nómada de los heftalitas (los hunos blancos) en su frontera septentrional, se difundió una proclama especial con el anuncio de que «Irán había sido liberado del terror». La frontera de Asia central era el laboratorio militar del mundo de la Antigüedad tardía. Precisamen-

te contra los nómadas había desarrollado la aristocracia persa el «catafracto» (un caballero pesadamente armado), el predecesor del caballero medieval. Sintomáticamente, esta nueva técnica fue conocida por los romanos con el nombre utilizado en el dialecto sirio de Mesopotamia: «cocedero»; los provinciales orientales de Bizancio, al observar a esos guerreros enfundados en hierro de la Transoxiana, hicieron pasar el vocablo sirio al ejército romano en su versión latina: *clibanarius*.

En Asia central, pues, la civilización persa dominó las regiones de Bukara y Samarkanda a comienzos de la época medieval. La sociedad subirania de Sogdiana, que incluía en su seno estas grandes ciudades, unía Oriente con Occidente. En el siglo VI intermediarios sogdianos vendieron la ciencia del gusano de seda al emperador Justiniano, al igual que, justamente una centuria antes, habían vendido las técnicas romanas de fabricación del vidrio al emperador de China. En esta isla de cultura persa, florecieron las dos formas del cristianismo que habían crecido en la Mesopotamia dominada por Persia —el ascetismo radical de los maniqueos (los seguidores de Mani, cf. pág. 157) y el cristianismo humano de los nestorianos— hasta las invasiones mongólicas del siglo XIII. En el oasis de Turfán, en el suroeste del desierto de Gobi, las liturgias maniqueas del siglo X se imaginaban aún al cielo como una parte real gobernada por el mismo protocolo que el concebido para el palacio de Khusro I Anoshirwan en la distante Ctesifonte.

Los habitantes de Occidente, nutridos con lecturas de Heródoto, consideraban la confrontación entre el Imperio romano y Persia como algo natural. Ahora bien, dado el interés, avalado por los años, de la clase gobernante irania respecto a Asia central, la presión constante hacia Occidente del Imperio persa contra las fronteras de Bizancio a lo largo de todo el siglo VI es algo excepcional. Anteriormente, el Imperio romano se había salvado por el cabal tamaño de su rival. El Imperio persa, desenrollado como la cola de un dragón, alcanzaba a través de las tierras ásperas y escabrosas al este de las primeras hileras del Zagro hasta el Oxo, Afganistán y el valle del Indo.

La austera y árida meseta del Irán —la Castilla del Próximo Oriente— era el corazón tradicional del Imperio persa. En esta región se había mantenido sin rival alguno a lo largo del siglo VI una estricta ortodoxia zoroástrica. También en esta zona las grandes familias tradicionales habían conservado su despótica soberanía. En las ciudades santas de Istakar y Persépolis y en las superficies rocosas de Naqsh-i-Rustan, el rey de reyes sasánida se apoyaba en unas tradiciones que se retrotraían hasta los aqueménidas: Sapor I se situaba a sí mismo al lado de Ciro y Darío. En Mesopotamia, por el contrario, la clase gobernante irania había viajado hasta un territorio extranjero. En la corte de Ctesifonte la nobleza vivía en un barrio aparte, en palacios bien provistos de hielo (como había observado un viajero chino), y ansiaba sus retiros veraniegos en los grandes palacetes de caza de Holwan, en las montañas de Media. Fuera de Ctesifonte, la población hablaba siríaco. Estaba compuesta principalmente por cristianos nestorianos que convivían con importantes comunidades judías. Muchos aristócratas persas, a finales del siglo VI, «se hicieron nativos» en Mesopotamia al convertirse al cristianismo nestoriano, con lo que tenían que aprender a entonar sus salmos en siríaco.

Mesopotamia, sin embargo, era el corazón económico del Imperio persa. Los shas recibían de esa región dos quintas partes de sus ingresos. Allí existía una antigua sociedad urbana que había creado las técnicas de las que dependía la corte. Desde las *razzias* de Sapor I contra el Imperio romano en el 250 y siguientes, la Mesopotamia controlada por Persia —especialmente el Kuzistán al sur de Irak— se había visto invadida por colonias de deportados desde el oriente mediterráneo. Sus ciudades proporcionaron a los shas arquitectos e ingenieros. Los tejedores, de los que dependía la gloria de las sedas sasánidas del siglo VI, vivían en esas ciudades; e igualmente los financieros. El vocablo que designaba el impuesto sobre la tierra procedía del arameo del siglo V a.C., se utilizaba aún en la época sasánida (como lo prueba el Talmud judío) y continuó como la denominación árabe oficial —*kharaj*— para el tributo territorial del que dependían las finanzas del Imperio árabe.

Mesopotamia era una región de una inmensa creatividad. Desde el siglo III d. C., los puntos de vista de sus dirigentes religiosos habían incidido sobre las opiniones de los conservadores tanto del Imperio romano como del persa. Mani, fundador del maniqueísmo (216-277), era un producto típico de su entorno. Mientras vivía en un cruce de caminos de Asia había sentido el imperioso desafío —como ningún otro pensador religioso alrededor de esa «charca de ranas», el Mediterráneo— de fundar una religión, consciente de su alcance absolutamente universal. Él conocía muy bien la confrontación entre las religiones universales de Oriente y Occidente: Buda y Zoroastro figuran al lado de Cristo en su mensaje. Los misioneros maniqueos alcanzaron la Hispania septentrional en el siglo V; en el VII se hallaban ya en Pekín. En ese mismo entorno enriquecedor, la cristiandad nestoriana se asentó como la única iglesia verdaderamente oriental. Excluidos del Imperio romano ortodoxo, los nestorianos acompasaron un delicado *modus vivendi* con el ritmo de la clase gobernante persa. Los clérigos nestorianos caminaron por las rutas comerciales dominadas por los persas hasta llegar a zonas tan lejanas como Fukíen y Ceilán: los cristianos sirios de Kerala (al sur de la India) miraban hacia Ctesifonte. En el 638 los nestorianos presentaron por escrito un credo de su fe al emperador de China; se trataba de un eco inconfundible en un entorno extraño de los argumentos propagados por primera vez por los apologetas cristianos en Antioquía y Alejandría. A lo largo de la temprana Edad Media, clérigos de lengua siríaca de la Mesopotamia persa fueron el vehículo de diversos e interesantísimos fragmentos de cultura entre el Lejano Oriente y el Mediterráneo.

En Mesopotamia, además, había tenido lugar una evolución crucial que afectaría a la Europa moderna y medieval: la cristalización final del judaísmo rabínico. Protegidos por los shas de la intolerancia cristiana, los rabinos de Mesopotamia habían conseguido el predominio intelectual sobre sus tímidos hermanos de Palestina. Ellos fueron los que compilaron el Talmud babilónico. En una época en la que el emperador Justiniano andaba ocupado decidiendo

qué versión de las Escrituras permitiría leer a los judíos en las sinagogas del Imperio, los rabinos de Ctesifonte eran libres para entablar una vigorosa polémica contra las doctrinas cristianas de la Trinidad y del nacimiento virginal de Jesús. Las críticas eruditas que se habían aireado en las ciudades de la Mesopotamia persa se filtraron rápidamente, gracias a las rutas caravaneras, hasta Arabia, donde ejercieron una influencia decisiva en el monoteísmo, que marcó época, de Mahoma.

Mesopotamia, pues, mantenía una línea peculiar dentro del Imperio persa. Sus ciudades, sus contactos con el Mediterráneo y su elevada proporción de habitantes procedentes del Imperio romano la señalaban como algo aparte del mundo tradicionalista campesino y celoso de la meseta irania. El sha se denominaba a sí mismo «rey de reyes del Irán y de los territorios no iranios». Durante los primeros siglos, tales regiones no se imbricaron unas con otras. Yazdkarta I (399-421), por ejemplo, era un personaje popular entre sus súbditos mediterráneos, pero era detestado por los conservadores iranios, quienes le conocían como «Yazdkarta el pecador». Su sucesor, Varan-Gur (421-439), era conocido por los bizantinos como un truculento perseguidor de los cristianos; en Persia, por el contrario, a lo largo de toda la Edad Media fue considerado como el fanfarrón rey Hal de la historia persa, el perfecto caballero iranio, un apasionado cazador, generoso con la nobleza, protector de la ortodoxia zoroástrica.

A finales del siglo v, sin embargo, el mundo tradicionalista de la meseta irania sufrió una enorme recesión y Mesopotamia salió por sus fueros. Tras siete años de hambre, el sha Firuz (459-484) pereció con todo su ejército en una rápida campaña contra los hunos heftalitas. Los «días de hambre de Firuz» y la derrota total de Persia ante los nómadas de Asia central eran recordados como la peor tragedia de la historia persa antes de la invasión de los árabes. Aquello fue el final del «antiguo régimen» iraní. Minados por la derrota, amenazados por una explosión de radicalismo apocalíptico —el movimiento de Mazdak, un dirigente religioso cuyas enseñanzas habían hecho

relampaguear diversas revueltas de campesinos en aquella época de hambre—, los supervivientes de la nobleza conservadora se congregaron en torno al joven sha Khusro I buscando protección. Fueron ellos quienes le concedieron el título de Anoshirwan («alma inmortal») cuando como príncipe heredero consiguió aplastar a los seguidores de Mazdak en el 528. Khusro protegió a la nobleza, pero a su propio modo, ligando a su corte la clerecía de la religión zoroástrica y las grandes familias. Gradualmente, una clase nueva de profesionales se hizo cargo de la administración. Muchos de ellos eran cristianos: procedían de Mesopotamia, no de Irán.

Khusro fue recordado en el Próximo Oriente como el rey justo por excelencia. El monarca tenía sus puntos de vista peculiares sobre el sentido de esta justicia: «La monarquía depende del ejército; el ejército del dinero; el dinero viene de los impuestos territoriales; y los impuestos provienen de la agricultura. La agricultura depende de la justicia; la justicia, de la integridad de sus funcionarios; y la integridad y la fiabilidad, de la perpetua vigilancia del rey». Mientras que su contemporáneo Justiniano era recordado también como «el justo» —había sido un codificador del Derecho—, Khusro, por el contrario, plasmó el formidable ideal del Próximo Oriente: el rey de potentísimo brazo. «Vete, y dirígeles una carta —ordenó al patriarca nestoriano al oír hablar de una rebelión en el Kuzistán— diciéndoles que si todos los rebeldes no tienen la bondad de mantenerse en paz, me alzaré contra ellos con espada, arco y flecha, y acabaré con cualquiera que persista en su insubordinación contra mí, ya sea partidario de Zoroastro, judío o cristiano».

Los cuarenta y ocho años de dura dominación de Khusro I y los treinta y siete de frágil grandeza de su nieto, el excéntrico Khusro II Aparwez («el victorioso», 591-628), señalan el verdadero nacimiento de la Edad Media en el Próximo Oriente. Por lo menos una generación antes de la llegada de los árabes, la sociedad persa se había visto apartada de su pasado y había recibido una forma que duraría hasta bien adentrada la Edad Media. Al igual que en Occidente el emperador Augusto era recordado como una sombra etérea al lado

de las figuras palpables de Constantino y Justiniano, en el Próximo Oriente los shas anteriores a Khusro eran remotas figuras legendarias. La historia del Próximo Oriente medieval comienza con Khusro, Kesra para los árabes, Khusraw en la Persia moderna.

El mundo bien asentado en castas y la estructura aristocrática del siglo v perdió su fortaleza. El caballero-cortesano, el *dekkan*, comenzó a significarse como la columna vertebral de esa sociedad persa. El *dekkan* se hallaba dispuesto para un nuevo estilo de vida. Era un terrateniente consolidado, un soldado y un cortesano. Al igual que su equivalente bizantino, la nueva élite administrativa creó una nueva cultura que era una mezcla de profesionalismo y preciosismo. Los *dekkans* eran eclécticos; Khusro I promovió traducciones tanto de la filosofía griega como de las leyendas cortesanas del norte de la India. Mientras que sus predecesores en los siglos iv y v habían sido retratados en imponentes esculturas roqueñas enzarzados en un combate épico con los enemigos o contra las bestias salvajes, estos cortesanos se dedicaban al juego del ajedrez y al polo; y en el ámbito de la caza, la delicada técnica de la cetrería reemplazó las tremendas cacerías de las centurias precedentes. Las grandes figuras arquetípicas de los reyes desaparecen en aquel momento. Las sedas exquisitas con finos bordados eran más del gusto de los persas ya a finales del siglo vi. Y, sobre todo, en la corte de Khusro Anoshirwan abandonamos la época de los dioses para entrar en la edad de los hombres. El zoroastrismo se transformó meramente en un sentimiento conservador. Los shas no eran dibujados ya en los monumentos figurados recibiendo sus poderes, frente a frente, de la divinidad Ahura Mazda; Khusro aparecía solamente rodeado de sus cortesanos. La mística del siglo vi fue el *farr-i-padshahan*, el halo del rey de reyes. Mucho tiempo después de que Persia dejara de ser zoroástrica, los *dekkans* mantenían esta reverencia hacia el monarca.

Esta revolución determinó el curso de la historia del Próximo Oriente durante los quinientos años siguientes. Como una roca sumergida, la sociedad áulica creada en Persia por Khusro I Anoshirwan y perfeccionada por Khusro II Aparwez desvió el curso del

Imperio árabe. La «conquista persa del islam» en los siglos VIII y IX se expresaba en la fundación del califato Abasida de Bagdad, a la vista de los recintos desiertos de Ctesifonte. Fue esta la última eflorescencia de formas de vida creadas en el Próximo Oriente en el período de la Antigüedad tardía.

De muchas maneras, la sociedad persa reformada del siglo VI gravitó en torno a una corte subizantina cuyo centro radicaba en Mesopotamia. Los arquitectos bizantinos contribuyeron a edificar el palacio de Ctesifonte; los impuestos bizantinos proporcionaron el modelo para las reformas de Khusro I. Los persas se sirvieron de Aristóteles en esa época para redefinir ciertos puntos de la ética de Zoroastro; los cristianos de Mesopotamia, que hablaban la misma lengua siríaca que sus vecinos a lo largo de la frontera, transmitieron la medicina bizantina, la filosofía y las costumbres de la corte a la capital sasánida. Muy a menudo, las fronteras estaban patentemente abiertas. En el 527, profesores cristianos nestorianos, procedentes de la ciudad persa de Nísibis, fueron recibidos calurosamente en Constantinopla; en el 532, filósofos platónicos de Atenas residieron en las cortes de Khusro en Ctesifonte. Bizanzio y Persia se sintieron más cercanas gracias a la riqueza y la creatividad de las poblaciones del Creciente Fértil. La continua y agotadora atmósfera bélica que había reinado entre ellos desde el 540 al 561, del 572 al 591 y del 602 hasta el 629 había sido el resultado de dos sociedades obligadas a la proximidad.

Khusro I destrozó involuntariamente el equilibrio del Imperio persa. Había abandonado tácitamente Irán y Asia central en pro de Mesopotamia. Privados de sus antiguos horizontes, los soberanos sasánidas de finales del siglo VI y comienzos del VII se vieron forzados a licitar contra Bizancio —un Estado económicamente, si no militarmente, superior al suyo— en la pugna por la hegemonía del Próximo Oriente.

El rasgo más llamativo del siglo VI fue la rápida ascensión de Persia en las fronteras orientales de Bizancio. Después de haber sido el «hombre enfermo» del Próximo Oriente en el siglo V, Persia al-

canzaba a su rival. A comienzos del reinado de Khusro I, Persia era un parásito de Bizancio; el sha utilizaba su formidable máquina de guerra para conseguir dinero de su rico vecino por medio de la extorsión y del chantaje. El pillaje de las provincias bizantinas por parte de Khusro I «puso a punto el sistema de bombeo» para sacar a los persas de la emergencia de una bancarrota; bajo Khusro II, Persia se transformó en el gigante financiero del Próximo Oriente, y el sha en el centro de una corte legendaria.

Khusro II fue el fatal heredero de la política de Khusro I. Tenía las cualidades de un emperador del Próximo Oriente unificado. Extrañado por la mayor parte de la nobleza de Persia, fue restituido a su trono en el 591 con ayuda de mercenarios bizantinos. Se rodeó de cristianos. Su mujer, la hermosa Shiren, y su visir financiero, Yazden de Kerkuk, eran nestorianos. Khusro II dirigió astutamente su propaganda hacia las poblaciones cristianas de ambos lados de la frontera, y adscribió sus éxitos a la protección de san Sergio, el santo patrono de los sirios y de los árabes del Creciente Fértil. En esta forma semicristiana, la sombra del rey de reyes se alargó hacia la zona occidental del Próximo Oriente.

Khusro II tuvo su oportunidad en el 603. Invadió el Imperio bizantino aparentemente para vengar al derrocado emperador Mauricio y para defender el gobierno legítimo contra el usurpador Focas. El sueño de la nueva corte en Mesopotamia, reunir el Creciente Fértil como en los días de Ciro, Jerjes y Darío, parecía próximo a su cumplimiento. Antioquía cayó en el 613; Jerusalén en el 614; Egipto en el 619; hacia el 620 los fuegos en las atalayas de los campamentos persas eran visibles, a través del Bósforo, desde las murallas de Constantinopla. Y Khusro II había venido para quedarse: los gobernadores persas en Egipto nos han dejado documentos en pehlevi sobre impuestos que recogen tradiciones abandonadas en Egipto —¡durante un lapso de tiempo de novecientos años!— desde la época de los aqueménidas.

El Imperio bizantino se salvó gracias a las habilidades desarrolladas en la época de Justiniano. Heraclio supo movilizar el senti-

miento popular en Constantinopla. Llevó a cabo una serie de brillantes campañas con un ejército pequeño, pero ferozmente disciplinado. El emperador desapareció entre las montañas del Cáucaso portando consigo la totalidad del dinero que habían llegado a tocar sus manos —incluso los tesoros de Santa Sofía habían sido fundidos para acuñar piezas de oro— para practicar una diplomacia de subsidios según el modelo justinianeo en la frontera norte de Persia. Aliándose con los cázaros, Heraclio golpeó en el sur, en el 627, en el corazón del imperio de Khusro. El gran palacio del rey de reyes en Dastgerd fue abatido por las llamas; y Khusro, desacreditado por esta *razzia* relámpago contra los fundos desprotegidos y las ciudades santas de la nobleza y clerecía zoroástricas, fue asesinado por sus ministros en el 628.

La guerra fue una catástrofe para las poblaciones asentadas en el Próximo Oriente. La prosperidad de las ciudades en torno a Antioquía acabó abruptamente tras el 613; Alejandría quedó desierta en parte; a los territorios conquistados les fue impuesta una tributación sin piedad y quedaron esquilmados de sus labores artesanales. En cuanto a Persia, el juego de reinar en el Próximo Oriente había fracasado: no había quedado nada sobre lo que echar mano. Persia no fue capaz de sobrevivir a la derrota militar ante los árabes tras el 641. Su corazón quedó calcinado: cuando los ejércitos musulmanes alcanzaron la meseta irania no encontraron más que anarquía.

Pero la debilidad más fatal de todas fue que este gran imperio tampoco estaba preparado para lo que habría de sobrevenir: la explosión del sur primitivo del Creciente Fértil asociada con la ascensión del islam.

Las guerras espectaculares entre Persia y Bizancio se habían desarrollado a lo largo de la extremidad septentrional del Creciente Fértil; toda la región desde el Cáucaso hasta el norte de Mesopotamia se cubrió con costosas fortificaciones; los ejércitos habían hecho marchas y contramarchas a lo largo de este paisaje familiar; por el contrario, las delicadas entrañas del Creciente Fértil habían sido defendidas por una frágil retícula de alianzas entre las tribus árabes de

los alrededores: al este de Damasco, en Diabiya, las gasánidas —los Banu Ghasan— habían vigilado la frontera como vasallos de Bizancio; en Hira, el reino de Lakmid formaba un estado-amortiguador, que protegía como un escudo a Ctesifonte del desierto que se extendía a solo unos cuantos cientos de kilómetros de sus murallas.

En su última gran guerra, ambos contendientes se habían olvidado de los árabes. De ser los protegidos, cuidadosamente nutridos por las grandes potencias, los árabes de las fronteras corrían el peligro de transformarse en los parias del Próximo Oriente. El delicado sistema defensivo, que había mantenido el equilibrio entre las tierras cultivadas y el desierto desde el Irak meridional hasta el Sinaí, había desaparecido. Las fortalezas romanas se hallaban abandonadas. Los jeques no se sentían animados a controlar a sus seguidores. Ya durante la ocupación persa, los beduinos hacían incursiones con toda impunidad hasta las puertas de Jerusalén.

Si las dos grandes potencias se habían olvidado de los árabes, estos se habían sentido más cerca que nunca en su historia de las ricas ciudades y de las perturbadoras ideas de los países bien asentados al norte de sus fronteras. En La Meca, una oligarquía de mercaderes había comenzado, hacia el año 600, a invertir grandes sumas en comercio directo con Siria meridional e Hira. Las caravanas de La Meca contribuyeron a esa expansión inesperada de la vida económica de Damasco, Bostra, Gerasa (Jerash) y Gaza. Estas ciudades meridionales florecieron cuando el norte de Siria yacía desolado. Los mercaderes de La Meca, cuyo representante menos afortunado era un cierto Mahoma, se habían establecido con pie firme fuera de Damasco. La constante presión de los mercaderes-aventureros árabes, que llegaban hasta las fronteras meridionales desprovistas de toda defensa, era una premonición de que ya todos los caminos podían conducir a La Meca.

De todo esto no tenían ni idea los bizantinos triunfantes, quienes habían acudido desde el lejano septentrión hasta unas provincias que habían eludido su control durante unos veinte años. Los bizantinos se hallaban interesados en asuntos más importantes. «Un eu-

nuco llegó a Damasco con dinero, y los árabes que guardaban la frontera se le acercaron y le pidieron su subsidio habitual. Pero el eunuco los apartó airado mientras decía: “El emperador apenas tiene suficiente dinero para pagar a su propio ejército. ¿Cómo vamos a gastarlo en estos perros?”» (Teófanes, *Crónica*).

4. LA MUERTE DEL MUNDO CLÁSICO: CULTURA Y RELIGIÓN A COMIENZOS DE LA EDAD MEDIA

Las batallas entre Heraclio y Khusro II Aparwez quedaron en la memoria durante largo tiempo como la gran guerra de la historia bizantina. En el siglo XVI un patriarca ruso escribía todavía que Constantinopla se había salvado, aunque se había visto aprisionada entre los persas y los ávaros «como un pez en una red». La ascensión al poder de Heraclio y su victoria sobre Persia tuvo lugar en una atmósfera de cruzada: había navegado hasta Constantinopla con un icono de la virgen en el calcés del palo mayor; había lanzado sus expediciones contra Persia como una cruzada para recobrar del infiel la reliquia de la Santa Cruz, capturada por los persas en Jerusalén en el 614.

Estos gestos han llevado a algunos investigadores a describir a Heraclio como el primer gobernante «medieval de Bizancio». Pero en lo que respecta a la política real de este emperador, tal concepción es errónea. Heraclio no era un innovador, sino en realidad un monarca básicamente conservador, un heredero de las tradiciones autocráticas de Justiniano que intentaba obtener el mejor partido de una situación desesperada. Khusro II, por su parte, tampoco era el «infiel» de la propaganda bizantina, pues había gobernado valiéndose de una camarilla de servidores cristianos. Estos fieles nestorianos habían tenido buen cuidado de la preciosa reliquia de la Santa Cruz: su captura y transporte a Persia había sido solamente la victoria de una parte del cristianismo del Próximo Oriente sobre sus hermanos occidentales.

Más bien que llevar a cabo ningún cambio consciente de política,

la gran guerra de Bizancio y Persia reveló simplemente con mayor definición un estado de cosas que se había ido creando en las generaciones precedentes. La atmósfera del mundo mediterráneo había cambiado desde mediados del siglo VI. Miremos a Bizancio, a Italia, a la Hispania visigoda o a las Galias, recibimos la misma impresión: al igual que el viajero de un tren cae en la cuenta, al final de un largo y pesado viaje, de que el paisaje exterior ha cambiado, en las generaciones cruciales entre los reinados de Justiniano y de Heraclio podemos percibir el nacimiento definitivo del mundo bizantino.

Las fronteras se endurecieron. El Imperio bizantino adquirió la solidez y el espléndido aislamiento que le caracterizaron a lo largo de toda la Edad Media. En la década del 550, Procopio pudo todavía examinar todo el mundo civilizado; Agatías, su sucesor, que escribía hacia el 580, ignora ya el Mediterráneo occidental, pero se ocupa minuciosamente de la historia y la religión de la Persia sasánida. En la obra de Agatías la división entre «romano» y «bárbaro» se amplió hasta formar la gran sima que separaba al cristiano del infiel. Procopio contempló a Persia con un desapego al estilo de Heródoto; pero para Agatías el persa era ya el «pagano»... y «¿cómo podremos sellar tratados con un hombre de diferente fe a la nuestra?». Una generación antes, Heraclio había sabido movilizar este jingoísmo cristiano, y Bizancio había llegado a considerarse como la fortaleza cristiana del Próximo Oriente: la Santa Cruz en Jerusalén era el Arca de la Alianza, y los bizantinos se miraban a sí mismos no ya como ciudadanos de un imperio universal, sino como el pueblo escogido rodeado por naciones paganas hostiles. Al otro extremo del Mediterráneo tuvo lugar una evolución similar, aunque con un idioma diferente; los reyes católicos de la Hispania visigoda fundieron el Estado y la Iglesia, y gobernaron las pujantes ciudades de la Península Ibérica a través de sus obispos. En una sociedad tan cerrada, la traición estaba equiparada a la incredulidad.

El endurecimiento de las fronteras refleja una rigidez interior. Después de Justiniano, el mundo mediterráneo llegó a considerarse a sí mismo no ya como una sociedad en la que el cristianismo era

meramente la religión dominante, sino como una entidad del todo cristiana. Los paganos desaparecieron de las clases superiores e incluso del campo. Una vez que esta cuña había sido eliminada, los no cristianos se sentían como forajidos en un estado unificado. Los judíos percibieron este cambio de inmediato: en Hispania, en Bizancio y en el norte de África se vieron sometidos por vez primera a una persecución totalmente oficial y obligados a recibir un bautismo forzado, esa obligada «integración» en la comunidad cristiana. La idea medieval de una sociedad cristiana flanqueada incómodamente por un gueto comenzó en este período.

Este cambio era el síntoma de una rápida simplificación de la cultura. El rasgo más importante del mundo antiguo, especialmente en su fase más tardía, había sido la existencia de una nítida frontera entre las culturas aristocrática y popular. A finales del siglo VI estos límites fueron del todo eliminados: la cultura del cristiano de la calle llegó a ser por primera vez idéntica a la de la élite de los obispos y gobernantes.

En el Occidente, la élite secular desapareció sin más. Aquellas dinastías senatoriales que no habían fenecido del todo, pero que iban a ser sustituidas por cortesanos de mixtos orígenes romanogermánicos, corrieron hacia los obispos. Estos eran menos intolerantes con los clásicos que lo que proclamaban. Pero eran hombres muy ocupados. El antiguo ideal de la cultura se había basado sobre un viejo modo de vida, en el cual el *otium*, el tiempo libre, era esencial junto con un cierto grado de extrañamiento de la política. Durante un breve período, desde el 540 al 580, el bucrócrata-erudito Casiodoro había llegado a plasmar el ideal aristocrático del ocio cultivado en el monasterio que fundó en su hacienda, en Vivarium, en la Italia meridional. Pero en la siguiente generación ningún italiano tenía tiempo para el ocio: «Si nuestro interés se centrara en la erudición secular —escribió un clérigo romano—, debemos confesar que nadie hoy día puede jactarse de mucha ciencia. En estas regiones la furia del bárbaro se inflama diariamente; unas veces con fuerza, otras con menos vigor. Toda nuestra vida se halla presa de congo-

jas, y nuestros esfuerzos se dirigen a rechazar las bandas armadas que nos cercan».

Incluso en las provincias más guarnecidas, como Hispania o las Galias, un nuevo ideal más estrictamente utilitario había sustituido a las antiguas concepciones. Una formación básica en el ámbito de las letras, y no un ocio cultivado, era la necesidad más acuciante de los obispos de la época. En el siglo IV, Cristo había reprendido a Jerónimo, en una pesadilla nocturna, por haber leído demasiado a Cicerón; en el VI, en un sueño similar, Gregorio de Tours había sido igualmente censurado por haber empleado también demasiado tiempo aprendiendo taquigrafía. Esta técnica, y no el conocimiento de los clásicos, era la habilidad que más necesitaban los grandes administradores-obispos de las Galias. Incluso un hombre de cultura se hallaba en aquel momento «fuera» del mundo antiguo. Para Isidoro de Sevilla (570-636) la cultura clásica se manifestaba como una franja de azules colinas en el horizonte: no había manera de decir cuán lejos se hallaban sus cimas: Cicerón y Agustín, Virgilio y Jerónimo, tanto los maestros paganos como los cristianos eran reverenciados por un obispo del siglo VII como los «maestros» de un pasado largo tiempo fenecido.

En Occidente, por tanto, la cultura clásica pecaba por defecto. El entorno y el medio que habían sustentado la tradición clásica a lo largo de todo el siglo VI se desvanecieron rápidamente en el VII. Incluso en Roma, en la que la oligarquía clerical había cultivado con esmero la memoria del pasado, se aceptaba que el centro de gravedad de la civilización había tornado de nuevo hacia el Mediterráneo oriental. En el siglo VII, los viajeros del norte se encontraron con que los papas y su entorno murmuraban entre sí en griego.

Las grandes bibliotecas latinas, sin embargo, sobrevivieron a los aristócratas que las habían frecuentado antaño. A lo largo de los siglos VII y VIII, Roma fue La Meca de los bibliófilos que procedían de las provincias, menos ricas culturalmente; pero un obispo de Hispania necesitó que un ángel le indicara dónde podía encontrar en las profundidades de una biblioteca papal el texto que deseaba.

Nada muestra el cambio de atmósfera más claramente que los destinos del libro. Los inicios de la Edad Media fueron una época de profusas iluminaciones de manuscritos, pues la palabra escrita había cesado de ser algo normal en la Europa occidental. El libro por sí mismo se transformó en un objeto santo; fue embellecido solemnemente, y su lectura se hizo más sencilla para el no iniciado gracias a la puntuación y a la inserción de títulos en los diversos capítulos (ambos fenómenos eran desconocidos en la producción de libros normal del mundo antiguo). Los grandes evangeliarios, los libros litúrgicos, las antologías, cuidadosamente preparadas, de sermones de los Padres fueron colocados aparte, al lado de otros objetos santos, en las grandes iglesias basílicas que unían a los hombres de los siglos VII y VIII con su misterioso, y en parte ininteligible, pasado.

Y por encima de todo, aquellos que más hicieron por producir libros y que con más entusiasmo se beneficiaron de los recursos de las bibliotecas meridionales eran hombres que no tenían lazos directos con el Mediterráneo. El siglo VII es la gran época de la cultura irlandesa de Northumberland. En este nuevo entorno el legado de la Antigüedad tardía quedó completamente transformado. La ornamentación rudimentaria de los evangeliarios coptos desembocó rápidamente en las sutilidades tranquilas, pero impenetrables, de la técnica iluminatoria celta, cuyas raíces se hundían en el arte prehistórico del período de La Tène. Por este motivo, lo que ocurrió en la cultura de Europa occidental en los siglos VII y VIII tiene gran interés e importancia, pero no forma ya parte de la historia del mundo de la Antigüedad tardía.

En Bizancio sobrevivió una élite clásica, que se fue reproduciendo a sí misma constantemente a lo largo de toda la Edad Media. La mayoría de nuestros mejores manuscritos de los clásicos se produjeron en la Constantinopla medieval. Si no hubiera sido, en verdad, por los cortesanos y obispos bizantinos de los siglos IX y X en adelante, no habríamos sabido nada —a excepción de algunos fragmentos conservados en papiros— de Platón, Euclides, Sófocles y Tucídides. La gran cultura clásica griega que conocemos es la sabiduría heléni-

ca que continuó atrayendo el interés de las clases dirigentes de Constantinopla a lo largo de toda la Edad Media. Estos hombres vivieron en su pasado clásico con tanta naturalidad que el Bizancio medieval nunca experimentó un renacimiento: los bizantinos jamás pensaron que el pasado clásico había muerto, de modo que solo muy raramente intentaron «revivirlo» con toda conciencia. El vocablo *anakátharsis* —«limpieza», «purificación»— era el concepto que más se acercaba a tal idea: muchos de los monumentos públicos, siempre presentes, son ocasionalmente limpiados a fondo y enlustrados en un momento de celo.

La cultura durante el reinado de Justiniano había incluido todavía ciertas áreas impenetrables para el cristianismo. Hasta la década del 560, los profesores paganos de Atenas habían dominado la vida intelectual de las clases cultivadas. Sus rivales cristianos solo eran capaces de cubrirse con una mera capa de platonismo ortodoxo que había continuado con toda firmeza en manos paganas. Las tradiciones filosóficas que los maestros de filosofía cristianos griegos y sirios transmitieron a los árabes durante los siglos VII y VIII eran aún claramente paganas; y las angustias vitales de muchos intelectuales ortodoxos mahometanos y católicos en la Edad Media son un tributo al paganismo inasimilable de la Academia platónica de Atenas durante la época de Justiniano.

Como resultado de ello, la vida académica del momento se vio marcada por vigorosas controversias. Juan Filópono, un excéntrico profesor cristiano de Alejandría, atacó a los últimos paganos por mantener que el cielo era divino e imperecedero, anticipándose de este modo a Galileo en algunos de sus argumentos sobre la naturaleza material y perecedera de las estrellas; Filópono se defendió contra los cristianos «fundamentalistas» probando que la Tierra era redonda y que los terremotos eran causados por la presión del vapor terráqueo.

También la cultura de las clases superiores urbanas continuaba basándose en los clásicos. Los poemas escritos al modo clásico durante el siglo VI son los mejores que han producido plumas griegas du-

rante el Imperio romano, y mantenían un tono totalmente pagano. En las obras de Procopio percibimos al cristianismo solo a través del escarchado cristal de una historia clásica modelada sobre las obras de Heródoto y Tucídides. Dondequiera que hubiese ricos mecenas, los dioses sobrevivían en el arte: en los textiles coptos, en la escultura... y Sileno perseguía todavía a las ninfas en la vajilla de plata labrada de los ricos habitantes de Constantinopla en los días de Heraclio.

La autocracia de Justiniano debilitó fatalmente la base aristocrática de la cultura en la Antigüedad tardía; la burocracia tradicional se vio debilitada por el gobierno personal; y la vida independiente de las ciudades provinciales, ámbito de reclutamiento durante siglos de los eruditos griegos acomodados, había sido minada por la centralización. El decaimiento de la élite clásica e independiente sobrevino con toda rapidez; a finales del siglo VI la cultura de la clase gobernante del Imperio se hizo al final indistinguible de la sabiduría cristiana del hombre medio. Una atmósfera de intolerancia, manifestada en las salvajes penas ocasionalmente aplicadas a judíos y al pequeño resto de paganos, nos muestra a las leyes del Derecho romano doblegándose ante las tormentas de la opinión pública. Este período es también la edad de oro de la hagiografía bizantina. Escritas en un griego simple, aunque pasable, estas vidas de santos representaban el triunfo de una cultura intermedia. Pero eran leídas por todos los bizantinos, desde el emperador para abajo. Las historias de milagros en los *Diálogos* de Gregorio el Grande son una versión latina del mismo fenómeno: en ellas podemos percibir el último reflejo del Senado romano, investigando curiosamente las propiedades milagrosas de un sarcófago.

La nueva cultura popular de finales del siglo VI era ya «medieval» en la verdadera acepción del término: discurría por nuevos senderos, explotaba nuevas energías, señalaba el surgimiento de una sensibilidad nueva, no clásica. La cultura de la clase superior del mundo de la Antigüedad tardía fue exclusivamente literaria. Los libros y la palabra hablada eran las únicas formas de cultura que interesaban al hombre educado; ningún obispo de la Antigüedad tar-

día, por ejemplo, podía intuir, ni mucho menos, que las iglesias en las que predicaba estaban adornadas con mosaicos revolucionarios. Durante el siglo VI, la tradición literaria se había amontonado como en legado imponente del pasado. Los Padres de la iglesia fueron explotados para obtener de ellos «cadenas» —*catenae*— de citas. En tal atmósfera florecieron las falsificaciones, signo seguro de que el pasado representaba ya un corte respecto al presente, transformándose en unas bambalinas planas e intemporales. Los escritos místicos del siglo VI fueron adscritos a Dionisio el Areopagita, un discípulo de san Pablo; y los filósofos leían las cartas de Sócrates... ¡a Plotino!

La palabra escrita se había encerrado en una concha. La música era el nuevo idioma del siglo VI. Las controversias teológicas se articulaban sobre los estribillos de los himnos devocionales. La liturgia bizantina desarrolló una forma dramática. Previamente la cruz había aparecido en el arte de la Antigüedad tardía como un símbolo distante, como un trofeo victorioso romano o como un remoto signo astronómico en el cielo tachonado de estrellas de una bóveda de mosaicos; pero ahora sustentaba el cuerpo del crucificado a través del *pathos* de los responsorios sirios del Viernes Santo.

Y además de la música, los iconos. La imagen visual y el retrato estilizado eran un símbolo poderoso y concentrado que hablaba directamente al hombre de la calle. El ser humano medio, en efecto, había perdido el contacto con el simbolismo erudito y literario incrustado desde centurias en la vida pública del Imperio. Cuando el emperador hizo grabar en sus monedas, en el 570, el «genio» alado tradicional y clásico de Constantinopla, los provinciales dieron muestras de escándalo: pensaron que el monarca se había reconvertido al paganismo. Lo que ellos deseaban en sus monedas era el simple emblema de la cruz cargado de simbolismo; comparadas con los atributos misceláneos y subpaganos de los cargos oficiales en el arte romano tardío —la túnica consular, las bandoletas sacerdotales, el orbe con la clásica victoria alada—, las grandes cruces votivas doradas de los reyes católicos de la Hispania visigoda del siglo VII eran símbolos emotivos y condensados de una idea de la monarquía pro-

fundamente enraizada en la imaginación popular, pero sin referencia hacia el antiguo pasado romano. Del mismo modo, los emperadores bizantinos del siglo VI apelaron directamente a la sanción sobrenatural de su gobierno: a Cristo, el pantocrátor de la devoción popular. En las monedas de Justiniano II (685-695 y 705-711), el emperador aparece como borrado detrás de la enorme y barbuda faz de Cristo, «el rey de reyes»; nos encontramos en un mundo totalmente diferente del jinete romano antiguo, realizando una cabriola, de las monedas de Justiniano I.

Los iconos inundaron el mundo mediterráneo. Iconos y reliquias —la Santa Faz de Cristo en Edesa, la Santa Cruz en Jerusalén, el icono de la Virgen en Constantinopla— llegaron a ser los talismanes del Imperio, puesto que podían hallarse dotados de poderes milagrosos. Lo sobrenatural quedó «enfocado» hacia su propia presencia física en el corazón de las ciudades cristianas. El arte de los iconos siguió esta orientación que gustaba concentrarse en un solo objeto santo. La bulliciosa y flameante decoración de los siglos V y VI, las montañas y palacios dibujados como más ligeros que el aire en los mosaicos en forma de arcoíris, desapareció. En estos momentos nos encontramos frente a frente con una única figura, aislada, sobre el brillante fondo de un mosaico dorado. Un muro de cristal se interpone entre este nuevo arte y las flotantes cortinas y rumorosas fuentes de las escenas cortesanas de Justiniano en San Vitale.

El mundo de finales del siglo VI y VII había conseguido crear esta impresión de estabilidad bien «enfocada», al menos en la imaginación de sus hombres. Al igual que los grandes templos del mundo clásico, los santuarios de las «edades oscuras» quedaron santificados por una memoria duradera que sobrevivió a los santos como figuras individuales. Tales lugares de culto perduran, mientras que los hombres simples llegan y pasan. La nueva devoción fue como una agitación de lealtad hacia las cosas santas, mientras que el entusiasmo de las centurias anteriores se había concentrado en los «hombres» santos. En Roma y en las Galias, las reliquias y las tumbas de los mártires expulsaron totalmente de la imaginación popular al san-

to viviente. No hubo ningún eremita en torno a Tours en el siglo vi, pero el obispo y sus feligreses vivían bajo la sombra de la gran basílica de San Martín, conscientes perpetuamente de la presencia de un hombre que había muerto hacía ya doscientos años. Bajo la protección de las reliquias de sus santos fue como las ciudades del Mediterráneo volvieron a poseer su antiguo patriotismo en los días, barridos por la crisis, del siglo vii. La historia de Tesalónica, continuamente asediada por los esclavos de Macedonia, es el relato de los milagros de san Demetrio; la de Roma, de los de san Pedro; la de Constantinopla, de los de la Madre de Dios.

En cierto sentido hemos dado la vuelta circularmente hasta los días del tranquilo conservadurismo pagano de la época de los Antoninos. El cielo y la Tierra habían quedado asentados en una armonía bien regulada. El cristianismo era entonces la religión ancestral. Si se ejecutaban escrupulosamente, sus ceremonias públicas poseían el valor cierto de apartar las desgracias y asegurar el gracioso favor de lo sobrenatural. Dios era el emperador remoto; pero las imponentes figuras de los ángeles, a las que se unían los héroes largo tiempo fallecidos de la religión cristiana, ejercían su vigilancia sobre la Tierra. Los hombres de los comienzos de la Edad Media tenían tanta seguridad como otrora Marco Aurelio de que aquellos que siguen los caminos de sus antepasados pueden esperar verse custodiados por los cuidados de invisibles protectores.

Este cambio, tan profundo como el mar, afectó la estructura de la sociedad de un modo muy diferente en las diversas regiones. En el Imperio bizantino, y especialmente en Asia Menor, creó un nuevo sentido de solidaridad. Como la explosión del combustible comprimido en el pistón, fue el fervor popular de los habitantes de Constantinopla, constreñidos por persas y ávaros durante casi una década, el que impulsó al ejército de Heraclio «hasta el corazón de la impía Persia». La elevada moral de la Constantinopla medieval, basada en la sensación de ser la capital de un imperio fundado por Dios para una duración eterna, proviene de esta época en la que, como ocurrió a menudo posteriormente, el Imperio romano se ha-

bía visto limitado por las murallas de la ciudad. Fuera de Constantinopla y Asia Menor, sin embargo, Heraclio se vio imposibilitado de uncir la nueva devoción al carro del Estado bizantino. Cansado y en bancarrota, volvió a unas provincias que no habían conocido un emperador cristiano durante veinte años. Por vez primera, la devoción popular cristiana se estaba escapando de los tentáculos del Estado romano oriental.

El fracaso de Heraclio selló el destino del Imperio romano, y con él el de la gran mole de la tradición clásica en el Próximo Oriente. Desde la época de Teodosio I hasta el reinado de Justiniano I, los emperadores habían conseguido manipular a la opinión pública astutamente: por medio de la adulación a los hombres santos, articulando compromisos dogmáticos, vertiendo dinero en piedras y mosaicos habían conseguido que el provincial medio, sean cuales fueren su lengua, su nivel cultural y sus preferencias teológicas, sintiera que era un «ciudadano» de un único imperio cristiano. Y este fue el mayor éxito político del mundo de la Antigüedad tardía.

Fue una proeza difícil. Para el hombre medio ingresar en una «ciudadanía» suponía sentirse prisionero en una retícula de lealtades potencialmente contradictorias. Significaba ser leal a un emperador que era técnicamente todopoderoso, pero inalcanzable de hecho; suponía ser gobernado por una clase dirigente, parte de cuya cultura había permanecido inaccesible al cristianismo, y, por último, comportaba sentir entusiasmo por un imperio cristiano cuyo supremo representante era muy a menudo un hereje y a veces un perseguidor.

A finales del siglo VII, este nuevo y rápido surgimiento de la devoción popular hizo más difícil encauzar estas lealtades en conflicto.

En primer lugar, la comunidad cristiana local había visto crecer su fuerza desde mediados del siglo VI. Como resultado de las reformas de Justiniano, el obispo acabó por desbancar a los consejeros ciudadanos al frente de las ciudades. El obispo fue quien reconstruyó las murallas y quien negoció con los publicanos y bárbaros. En los años de emergencia, en el giro del siglo VI al VII y durante esta última

centuria, fueron los patriarcas quienes mantuvieron vivas para el Imperio a las grandes ciudades. En Roma, Gregorio enajenó las haciendas de la Iglesia en un desesperado envite por mantener la vida de la urbe. Juan el Limosnero hizo exactamente lo mismo en Alejandría entre el 610 y el 617; durante su patriarcado, la ciudad se transformó en un Estado del bienestar bizantino en miniatura, con clínicas de maternidad, cuidados médicos, repartos de alimentos, todo gracias a los amplios ingresos del patriarca. Estos hombres salvaron las grandes ciudades del mundo mediterráneo para el Imperio, aunque fuera solo por un momento. Pero eran ellos y no los gobernadores enviados desde Constantinopla los que en esos tiempos representaban a las ciudades. Bajo los árabes, los patriarcas locales de Alejandría mantuvieron la vida de la ciudad del mismo modo que lo había hecho Juan el Limosnero en época de Heraclio; sus actividades mostraron que el cristiano medio había encontrado un dirigente y una protección más cerca de casa, prescindiendo de sus lejanos gobernantes.

Esto fue más que una evolución social. La nueva devoción popular señaló el resurgimiento de un antiguo tema: el ideal de una cultura religiosa total. Esto no había ocurrido anteriormente. El Estado romano oriental había mantenido una fachada subpagana en muchos aspectos de su vida pública; amplias zonas de la educación y de esa vida pública eran claramente «seculares». Sus gobernadores se habían nutrido con la literatura de los antiguos dioses: un teatro construido al estilo griego, por ejemplo, se ha descubierto recientemente en la Alejandría del siglo VI. La opinión cristiana se mostraba cada vez más impaciente con esas galas exóticas. Pero no tuvo que serlo durante mucho tiempo más. Paradójicamente, la llegada de los ejércitos árabes completó la cristianización de la vida pública de las ciudades del Próximo Oriente. Los últimos vestigios de una cultura secular basada en los clásicos griegos se desvanecieron. Los clérigos cristianos transmitieron finalmente a los árabes a Platón, Aristóteles y Galeno, pero en el Próximo Oriente medieval los cristianos y los mahometanos se decidieron por igual a quedarse ayunos de Home-

ro, Tucídides y Sófocles. Esto significaba el fin de un milenio de cultura literaria; con palabras de un himno nuevo a la Virgen: «Los rétores de muchas lenguas se han quedado silenciosos como peces» a lo largo y ancho de todo el Próximo Oriente.

Bajo la férula mahometana, el nuevo estilo de la cultura cristiana, que había sido preparado a finales del siglo VI, logró consolidar las poblaciones cristianas del Próximo Oriente y las preservó hasta los tiempos modernos.

En esta nueva cultura un hombre quedaba definido solamente por su religión. No debía fidelidad al Estado; pertenecía solo a una comunidad de creyentes. Sus dirigentes religiosos preservaban para él su cultura; así el copto y el siríaco han sobrevivido hasta nuestro tiempo solamente como «lenguas sagradas». Tal evolución había sido ya anticipada en la Mesopotamia dominada por los persas; allí, los judíos y los cristianos nestorianos habían formado siempre grupos diferenciados, únicamente responsables ante el gobierno a través de sus dirigentes religiosos. Tanto entre los rabinos como entre los eruditos nestorianos de Nísibis, no existía algo semejante a una cultura «secular» independiente; toda la enseñanza se hallaba subordinada a la elaboración de la tradición religiosa. Pero incluso en el Imperio bizantino los obispos provinciales de finales del siglo IV caminaban en la misma dirección. Juan el Limosnero, sentado fuera de su palacio y fallando de acuerdo con la ley de Dios en las disputas de la ciudad de Alejandría, es una anticipación directa del cadí mahometano.

La llegada de los árabes cortó simplemente los últimos hilos que habían ligado a los provinciales del Próximo Oriente con el Imperio romano. En el Imperio árabe nadie era un «ciudadano» en el sentido clásico. Ello significaba la victoria final de la idea de comunidad religiosa sobre la concepción clásica del Estado. Los musulmanes eran esclavos de Alá, y los demás, *dhimmis*, es decir, grupos protegidos definidos cabalmente en términos de sus fidelidades religiosas: cristianos, judíos, zoroastrianos. Los obispos, que negociaron con los generales mahometanos en nombre de sus ciudades durante las re-

lampagueantes conquistas de las décadas del 640 y el 650, quedaron confirmados durante un lapso de mil años en la posición que habían ido ganando imperceptiblemente para sí mismos desde el reinado de Justiniano.

El mundo antiguo había muerto en la imaginación de los habitantes del Mediterráneo oriental. Las leyendas populares eran conscientes de ello. Cuando Juan el Limosnero zarpó de Alejandría para suplicar ayuda al emperador, una ensoñación nocturna le avisó de que no perdiera el tiempo: «Dios está siempre a mano; pero el emperador se halla lejos, muy lejos...».

3
LOS NUEVOS ACTORES

I. MAHOMA Y EL SURGIMIENTO DEL ISLAM, 610-632

A unos mil quinientos kilómetros al sur de la frontera bizantina, en La Meca, una ciudad del Hijaz, un hombre que alcanzaba ya la mediana edad tras una mediocre carrera como mercader se había aficionado a vagabundear desconsoladamente por las ceñudas cumbres de las colinas que circundaban su ciudad. En el 610, este hombre, Mahoma, comenzó a contemplar visiones; las recogió en verso hasta formar su *Qur'an*, su «recitación». Con la fuerza otorgada por estas experiencias, agrupó en torno a sí una comunidad, a la que llamó la *'Umma*, «el pueblo de Alá». Al cabo de veinte años, Mahoma y su *'Umma* se habían consolidado como gobernantes de La Meca y de la ciudad vecina de Medina, y como el partido dominante en la Península Arábiga.

Las prédicas de Mahoma y la consiguiente ascensión de un nuevo grupo religioso en el mundo árabe —la religión del islam— fue la última y más rápida crisis en la historia religiosa de la Antigüedad tardía.

Sabemos lo suficiente sobre el Hijaz a comienzos del siglo VII como para darnos cuenta de que esta súbita detonación se ajustaba perfectamente a la cultura del Próximo Oriente. Los habitantes de La Meca y de Medina se hallaban muy lejos de ser beduinos primitivos. Estas ciudades habían crecido con rapidez gracias al comercio, y tenían el apoyo de una agricultura firmemente establecida. Se hallaban gobernadas por oligarquías transformadas casi de repente en los

príncipes-mercaderes del Próximo Oriente del siglo VI. Como hemos visto ya, las caravanas de esos aventureros-mercaderes de La Meca habían conseguido penetrar en Bizancio y Persia; el mismo Mahoma había conducido una vez sus cargamentos hasta Siria.

Las esposas de estos hombres cuidaban su aspecto como las damas persas ante espejos de bronce pulido importados de China. En Medina, los judíos allí asentados relacionaban a los árabes con la vida religiosa de Jerusalén y Nísibis. Hacia el sur, en un Yemen más refinado, el imperialismo del Negus de Etiopía había logrado que su estilo de cristianismo subcopto se acercara a trescientos kilómetros de La Meca. Incluso la *Ka'aba* fue reconstruida hacia el 600 siguiendo el modelo de una iglesia etiópica; es probable que incluyera iconos de la Virgen en su decoración.

A pesar de todos esos contactos con el extranjero, La Meca se mantuvo aparte del remolino de la civilización del Próximo Oriente. Sus hombres de Estado más ancianos habían practicado una astuta política de neutralidad. Sus habitantes se mantuvieron apartados de cristianos, judíos y persas, y el estilo de vida, muy desarrollado, que compartían con los beduinos nómadas los separaba de esos grupos. Pero se sentían tan orgullosos de este estilo de vida como de los recursos de su propio idioma, una lengua modelada por la poesía épica e idealmente adecuada al entorno tribal; era un estilo de vida refrendado por la costumbre y por la ausencia de cualquier otra alternativa viable en un áspero territorio.

Mahoma liberó a los habitantes del Hijaz de las ligaduras de sus costumbres tribales y los lanzó hacia el Creciente Fértil. Su mensaje se transformó en una protesta contra el modo de vida beduino. Muy raras veces una religión ha explicitado con tanta claridad las normas según las cuales un hombre debe conducir su vida como lo ha hecho el islam; y raras veces también produjo este hecho un conflicto tan inmediato y duradero con un modo de vida alternativo, perfectamente articulado, como supuso la doctrina del islam para los valores tribales del mundo árabe.

El ideal árabe tribal había llegado a ser profundamente extra-

vertido. Un hombre se sentía rígidamente ligado a las obligaciones de su tribu. Su conducta estaba guiada por el temor de incurrir en el oprobio a causa de errores en el comportamiento público, por el deseo de conseguir la alabanza de sus compañeros, por la necesidad de mantener la nobleza de sus ancestros con espectaculares muestras de generosidad, de valor, de rápida venganza a los agravios y por la tenaz observancia de una retícula de obligaciones. Acomodarse a este estilo de vida era «ser un hombre».

En contraste directo con este ideal comunitario, el musulmán era un átomo aislado. Todos los lazos de la sociedad humana, según la doctrina de Mahoma, se disiparían como polvo en el Juicio Final. En aquel momento los hombres habrían de hallarse en una terrible soledad, sin sus compañeros de tribu, sin protectores e incluso sin sus parientes. En esta vida, el mahometano no debía comportarse de acuerdo con ese interés por mantener una frágil «faz» frente al mundo exterior de sus colegas tribales, sino por un «temor» personal e íntimo introducido en su corazón por el pensamiento del juicio de Alá. El «deshonor» no era ya la herida más amarga que podía infligir a un hombre la opinión tribal; era la íntima angustia de hallarse ante el juicio del último día. Incluso el tabú mahometano sobre el vino se relacionaba menos con el deseo de evitar la embriaguez que con el astuto intento de eliminar una ayuda tradicional a la motivación interna; en efecto, era una creencia común que gracias a unas copas los caballeros árabes podían «sentir que su sangre hablaba». Por medio del vino llegaban a acordarse de las hazañas de sus antepasados, y se sentían capaces de vivir de acuerdo con el antiguo estilo de vida: dadivosos, educados y grandilocuentes (ideal no disímil al de los héroes homéricos o a la cortesía de un barón de la Provenza medieval). Los musulmanes no podían tolerar tan fácil espontaneidad; no son el vino y la cálida memoria del pasado los que deben espolear a un hombre, sino el frío terror del Juicio Final.

Las fuentes inmediatas de las concepciones directrices de Mahoma son fáciles de detectar. Sean cuales fueren sus ideas sobre la Iglesia cristiana, el mahometano orientaba su conducta exactamente por

las mismas consideraciones que influían en un cristiano o un judío en todo el Creciente Fértil. Mahoma era también «un temeroso de Dios». También él se había enfrentado a la terrible elección del Gran Juicio, infaliblemente revelado en un libro sagrado. También él debía pensar en ello noche y día. El eremita sirio que ante la idea del Juicio Final «lloraba como un padre que plañe a su hijo muerto» era una figura venerada porque resumía un ideal de comportamiento que suscribían sin ningún tipo de duda las poblaciones del Próximo Oriente, incluso aunque la mayoría evitara prudentemente exponerse a obrar de acuerdo con ello. Mahoma impuso este ideal a todos sus seguidores árabes. Al hacerlo así condujo a este pueblo a la civilización tal como se la conocería en el Próximo Oriente del siglo VII.

Fue un rasgo de genialidad por parte de Mahoma cambiar este mensaje, esencialmente extranjero, en un principio sobre el que una sociedad conflictiva del Hijaz podía reorganizarse a sí misma. Él había sido llamado a curar la «enfermedad» de una sociedad «naciente». En las ciudades, el estilo de vida tribal estaba perdiendo su influencia sobre los nuevos ricos de las dinastías mercantiles. Las normas de comportamiento privadas y públicas se veían arrinconadas por una nueva riqueza, nuevas oportunidades y nuevas ideas. Enfrentado a esta situación, Mahoma cortó el nudo gordiano de esos valores en conflicto. Redujo a sus seguidores a la soledad de átomos ante Alá, pero para ligarlos conjuntamente como un nuevo «pueblo», la *'Umma*. Dentro del regazo de la *'Umma* las abrasivas tensiones de la vida tribal quedaron eliminadas misericordiosamente. Bajo la férula de Mahoma como dirigente religioso, la paz llegó a unas ciudades cuyo magnífico estilo de vida había eliminado ya claramente, aunque con sangrientos resultados, la ruda ética del desierto. Como expresaron los habitantes de Medina: «Alá nos ha enviado un profeta que pondrá paz entre nosotros». Bajo la imagen de un árbitro, sustentado por un núcleo de guerreros devotos, fue como Mahoma alcanzó el poder en Arabia. Expulsado de La Meca en el 622 por la corriente de opinión tradicionalista, él y su *'Umma* impusieron la paz en los partidos contendientes de Medina. Cuando retornó triun-

fal a La Meca en el 630, Mahoma se dispuso a transformar la influencia comercial de la ciudad, basada en una feria mercantil en torno al santuario de la *Ka'aba*, en un imperio religioso. El nuevo dirigente propugnó alianzas entre las tribus beduinas y la nueva «supertribu», su *'Umma*. Cuando murió en el 632, Mahoma había convertido toda la Península Arábiga en una zona de tregua; el islam, se decía, había llegado para «hacer de todos los corazones uno».

Para los árabes, Mahoma había traído la paz, pero para el resto del Próximo Oriente, una espada. El islam había acabado con las querellas tradicionales entre las tribus beduinas, que ya en aquellos momentos eran nominalmente mahometanas. Su antigua agresividad tenía que encontrar otra salida: las disputas internas se transformaron rápidamente en un combate continuo entre la *'Umma* y los infieles. Un año después de que los últimos beduinos recalcitrantes se vieran obligados a entrar en la confederación islámica, los generales mahometanos declararon la guerra santa contra la Siria bizantina. «No ha sido por amor a los cielos por lo que habéis peleado aquí —escribió un poeta beduino—, sino por deseo de pan y dátiles». La conquista de los imperios persa y bizantino era el precio que los demás debían pagar por el éxito de la *pax islamica* entre los árabes.

Precisamente en ese momento en el que, como hemos visto, las tribus árabes asentadas a lo largo de las fronteras de Bizancio y Persia debían hacer frente a la amenaza del ostracismo y la consecuente proletarización, el mensaje de Mahoma llenaba la sima abierta entre los árabes y sus despectivos vecinos, las poblaciones civilizadas del Creciente Fértil. Las enseñanzas éticas del islam hicieron del árabe musulmán un igual del judío y del cristiano, «temerosos de Dios». El Corán proporcionó a los miembros analfabetos de las tribus árabes la base de una cultura literaria, que imitaba a la Biblia de los monjes cristianos y a la Torah de los rabinos, con los que pronto rivalizaría.

De un modo más inmediato, la fundación de la comunidad islámica situó a una admirable generación de jóvenes —especialmente los primeros califas, Abu Beker (632-634) y Omar (634-694)— al frente del pueblo beduino. Este núcleo de «verdaderos creyentes»,

profundamente religiosos, proporcionó a estas bandas de saqueadores beduinos subislamizados un alto mando sin igual. El radicalismo de los primeros musulmanes se extendió hasta el arte de la guerra. Los seguidores musulmanes de Mahoma habían introducido la tecnología de la fortificación y del asedio en el Hijaz. Tras la muerte de Mahoma, el núcleo musulmán de beduinos armados se enfrentó de igual a igual a bizantinos y persas en el arte de la guerra ecuestre. Para ello utilizaron la movilidad tradicional de los beduinos basada en el camello; estos animales trasladaban a una sorprendente velocidad a un grupo de soldados totalmente equipados a cualquier punto a lo largo de las fronteras del Imperio bizantino, al igual que hoy día los aviones transportan tropas paracaidistas.

Ante todo, los generales mahometanos se presentaron como conquistadores, no como guerrilleros tribales. La carrera de Mahoma, que había creado un imperio religioso en Arabia casi exclusivamente a través de la negociación, proporcionó a los primeros califas los precedentes para una astuta diplomacia. En las primeras décadas de sus conquistas, los árabes consiguieron prácticamente lo mismo a base de tratados que con la espada. Ciudades claves, tales como Damasco y Alejandría, cayeron gracias a que el alto mando musulmán estaba preparado en todo momento para ofrecer unos términos generosos: protección y tolerancia a cambio de un tributo fijo.

De todo ello se deduce el terrible, y a la vez sorprendente, carácter de la llegada de los primeros ejércitos musulmanes a las provincias del Imperio bizantino: eran poco más que las bandas de beduinos a las que sus habitantes estaban acostumbrados. Cuando el patriarca de Jerusalén salió de su ciudad para encontrarse con sus conquistadores, en el 638, se vio confrontado a un pequeño grupo de hombres como monjes a caballo: los generales mahometanos le dijeron que habían llegado como peregrinos a los Santos Lugares. Y pusieron el siguiente colofón: «Contemplad la abominación de la desolación en el lugar donde no debería estar». De esta guisa subcristiana los árabes habían encontrado un lugar bajo el sol. Como un embajador árabe había dicho al sha de Persia: «En otro tiempo, los árabes

eran una raza desgraciada, a la que podías pisar impunemente. Nos hallábamos reducidos a alimentarnos de perros y lagartos, pero para nuestra gloria Dios ha suscitado un profeta entre nosotros...».

2. «UN JARDÍN PROTEGIDO POR NUESTRAS LANZAS»: EL MUNDO DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA BAJO EL ISLAM, 632-809

Las victorias de las huestes árabes crearon un vacío político en el Próximo Oriente. Los bizantinos fueron aniquilados en la batalla de Yarmuk en el 636; Antioquía cayó en el 637; Alejandría, en el 642; Cartago, en el 698. El ejército persa ofreció una resistencia más tenaz; pero después de la batalla de Qadesiya en el 637 el Estado sasánida se desmoronó. Ninguna de estas potencias tradicionales se hallaba en disposición de recobrar lo que había perdido en estas campañas relámpago. Solo Bizancio sobrevivió con su capital y administración intactas. Sin embargo, nunca volvió a aparecer un segundo Heraclio. Por ello, una desasosegante quietud se aposentó en el Mediterráneo oriental. Incluso bajo la dominación árabe, Siria y Egipto permanecieron en estrecho contacto con el resto del mundo a lo largo de todo el siglo VII: los peregrinos italianos viajaron con toda paz hasta Jerusalén, y el papiro alejandrino se acumulaba en la cancillería de los papas. Pero ningún ejército cristiano retornó a las riberas orientales del Mediterráneo hasta la época de las Cruzadas.

Tras excluir a todos sus posibles rivales, los árabes se dispusieron a gobernar su imperio universal con notable astucia, eclecticismo y una tolerancia basada en un imperturbable sentido de su propia superioridad: «El pueblo supremo entre todos es el árabe; en este, la mejor es la tribu de Mudar; en esta tribu, el clan de Yasur; en este clan, la familia de Gani; y entre los que pertenecen a este grupo yo soy el mejor. Por consiguiente, soy el más excelente de toda la humanidad».

No es necesario decir que tales sentimientos no se hallan en el Corán, pero formaban la espina dorsal del Imperio árabe en su pri-

mera centuria, la época de los califas Omeyas de Damasco. El imperio de esta dinastía era una supremacía árabe sin ningún tipo de disfraz, basada en la aristocracia guerrera de tribus árabes parcialmente islamizadas. El estilo de vida beduino de la aristocracia árabe, aunque castigado por Mahoma, salvó al islam. Fueron los cabecillas de las tribus beduinas quienes crearon la maquinaria de guerra árabe con sus rudos servidores, y fue el modo de vida de esa aristocracia guerrera —y no la bien protegida religiosidad del núcleo de los devotos musulmanes— el que mantuvo unido al imperio.

En primer lugar, este estilo salvó a los conquistadores árabes de perder su identidad en medio de la abrumadora masa de las poblaciones conquistadas. Sin ninguna modificación, con una confianza absoluta en sí mismo y totalmente articulado, este modo de vida beduino, este comportarse «como un hombre», ligeramente islamizado, asimiló y remodeló a las clases educadas del Próximo Oriente medieval en su primera época. El estilo de vida de los conquistadores árabes, y en especial la intrincada literatura poética, totalmente formada ya desde el desierto que los árabes habían transportado consigo, se manifestó como infecciosa. Incluso los no musulmanes asimilaron con rapidez la cultura árabe. Los cristianos del mediodía hispano, por ejemplo, fueron llamados «mozárabes» porque, aunque eran cristianos, deseaban «ser como los árabes». «Muchos de mis correligionarios —escribió un obispo del siglo IX de Córdoba—, leen poesías y cuentos de hadas de los árabes; estudian las obras de los filósofos y teólogos mahometanos, no para refutarlos sino para aprender a expresarse en su lengua con una mayor corrección y elegancia».

En la primera centuria de su imperio, los árabes gobernaron desde los márgenes del desierto. Ellos tornaron del revés el mapa político del Próximo Oriente. Damasco, la atalaya del sistema defensivo romano oriental frente al desierto, se transformó en la capital de los califas Omeyas que vigilaba a los romanos orientales. Las desiertas fortalezas de Diocleciano se transformaron en palacetes de caza de los príncipes árabes; la otrora pacífica ciudad de Antioquía, cuyas

villas habían sido protegidas por esos fuertes, se transformó en un campamento en armas desde el que salían anualmente las huestes musulmanas para extender la devastación a lo largo de costas y valles de Asia Menor.

Para el grupo hegemónico árabe las poblaciones que quedaban detrás de sus ejércitos en continuo avance no eran territorios conquistados en el estricto sentido del término, pues apenas se hallaban ocupados. Tales regiones eran tratadas como vecinos ricos de los árabes que debían pagar cierto dinero a la *'Umma*, es decir, a los musulmanes, a cambio de protección militar, y como una especie de continua multa por no haber abrazado las doctrinas del islam. Así se explica ese «dejar hacer» continuo del Imperio árabe. La máquina tributaria de Egipto, Siria y Persia se vio animada a trabajar sin fricciones para proveer de pensiones a los musulmanes. Mantenida así con una opulencia sin rival, la clase gobernante árabe entabló terribles batallas por el poder, según las leyes del comportamiento beduino, en los alrededores herméticamente sellados de las grandes ciudades-fortalezas Kufa y Bosra, emplazadas en los límites del desierto cercano a la Mesopotamia persa, y en Al-Fostat, en Egipto. Para ellos, las provincias conquistadas eran como «jardines protegidos por nuestras lanzas».

Esta frase es una descripción exacta del Próximo Oriente durante los siglos VII y VIII. Las poblaciones que se habían ido desarrollando a lo largo del mundo antiguo tardío vieron que su vida continuaba *in vacuo*, en todo caso con una mayor comodidad y aplomo.

Las requisas de grano egipcio para Constantinopla quedaron abolidas. Empezó entonces a tomar cuerpo un amplio mercado común del comercio y la artesanía; por primera vez en la historia, coptos y persas podían trabajar codo con codo para construir un magnífico edificio, como el palacio de M'Shatta. Después del estrepitoso fracaso de Khusro II Aparwez, retornó a Mesopotamia un gobierno firme que revivificó las obras de riego, especialmente durante el gobierno de Al-Hayyai (692-724), un antiguo maestro de escuela y uno de los más grandes administradores de la historia medieval.

Cuando la tormenta de los ejércitos árabes fue desapareciendo lentamente del horizonte, las poblaciones del Próximo Oriente volvieron a tomar asiento para gozar de los rayos del sol.

Mientras la flota árabe cercaba Constantinopla, los operarios locales y los artífices de mosaicos creaban en la basílica de la Roca en Jerusalén y en la Gran Mezquita de Damasco edificios tan magníficos como los que en otro tiempo había donado espléndidamente Justiniano a la provincia. En Qusair'Amra, pintores sirios de comienzos del siglo VIII decoraron el palacio de un caballero árabe con frescos que constituyen la última eflorescencia, pura e inmaculada, de la gracia helenística. Muy lejos del afligido mundo del Mediterráneo septentrional, los abades sirios seguían leyendo pacíficamente a Platón y Aristóteles, y el último padre de la iglesia bizantina, san Juan Damasceno, compilaba la tradición ortodoxa de las pasadas centurias al abrigo de la corte de los califas, en la que continuaba ocupando un puesto en la administración financiera antes desempeñado por su bisabuelo bajo el emperador Heraclio.

Hacia el 800, las tradiciones que se habían ido formando en el período de la Antigüedad tardía en diversas regiones del Mediterráneo divergían profundamente entre sí. Bizancio había emergido de la crisis de las conquistas árabes para descubrir que su legado clásico se veía limitado a las murallas de Constantinopla. La idea del Imperio romano seguía aún muy viva en las calles de la ciudad, en el ceremonial mayestático de los desfiles imperiales; y un pequeño círculo de clérigos y cortesanos mantenía en Constantinopla unos niveles de cultura que habían sido otrora accesibles a los habitantes de cualquier ciudad griega en el Bajo Imperio romano. En Roma, la antigua gloria frecuentaba todavía la ciudad, aunque en una forma atenuada y clerical. Muy lejos, en el neptentrión, en la corte de Carlomagno, un círculo de clérigos cosmopolitas —muchos de los cuales, irlandeses o ingleses del norte con una educación irlandesa, procedían de países en los que jamás había imperado la férula romana— habían conseguido plasmar una imitación pasable de los cultivados literatos cortesanos de la época de Ausonio y Sidonio Apolinar.

Así pues, en Bizancio y en el Occidente las bases de la civilización se habían empobrecido o habían tenido que ser dolorosamente resucitadas por una pequeña élite inmersa en un entorno del todo ajeno. Por el contrario, a través de todo el Imperio árabe estas formas de la Antigüedad tardía habían continuado con una vida boyante. En el Próximo Oriente de los siglos VIII y IX, esta rica vida había conseguido abrirse camino hacia arriba para llamar la atención de las clases gobernantes árabes. Pero cuando esto ocurrió, las tradiciones de Grecia y Roma y de toda la cuenca mediterránea se vieron forzadas a competir con las del Imperio sasánida, con las de Mesopotamia oriental y con el amplio territorio de la meseta irania, cuyas extendidas tierras orientales eran conocidas por los árabes con el nombre de Khurasan.

La aristocracia árabe no podía aferrarse al poder indefinidamente, pues esta supremacía se hallaba minada en su raíz por el islam mismo. La doctrina musulmana hacía iguales a todos los convertidos, fuera cual fuese su origen racial. Ella abrió las compuertas para personajes bien dotados o ambiciosos no árabes. Como musulmanes, los sirios y los persas se transformaron en los pilares de la civilización islámica: llegaron a ser administradores, juristas, teólogos e incluso, en el lapso de solo una centuria, profesores de poesía árabe. El islam medieval fue en una amplia medida la creación de musulmanes no árabes.

De este modo, pues, el Imperio arábigo de los siglos VIII y IX debía enfrentarse a un problema similar al del Imperio romano en el siglo III: la rápida erosión de una oligarquía tradicional y orgullosa en pro de los intereses de un gobierno fuerte. Al igual que las estrechas certidumbres de la aristocracia tradicional grecorromana se habían visto arruinadas por el difuso y enérgico patriotismo de los provinciales romanos del siglo IV, los musulmanes no árabes del siglo VIII llegaron para rescatar al Imperio arábigo. Como resultado de ello, la cultura de la clase gobernante ensanchó sus privilegios; del mismo modo que la existencia de nuevas avenidas hacia el poder en los siglos IV y V promovieron y favorecieron la expansión de las cultu-

ras griega y latina, en una escala mucho más amplia la asimilación de la lengua árabe y de un estilo de vida también árabe abrió la corte a los provinciales del Próximo Oriente. Al igual que en el período de la Antigüedad tardía los sirios, egipcios y capadocios introdujeron en su vida con la lectura de Homero ideales de comportamiento moldeados sobre las exóticas aventuras de los reyes micénicos, hombres educados de orígenes muy diferentes y de gustos absolutamente urbanos desde Córdoba hasta Samarkanda hablaron árabe clásico y proclamaron que actuaban como hijos verdaderos de los habitantes de tiendas de campaña. Pero mientras que en el Imperio romano de los siglos IV y V la cultura tradicional de las clases superiores continuó siendo la hegemónica y permaneció como donante, entre cuyos beneficios se sentían orgullosas de emerger las provincias culturalmente atrasadas, en el Imperio árabe del siglo VIII mil años de civilización hallaron de nuevo su voz, tras el hiato del gobierno beduino, con la ascensión al poder de los musulmanes no árabes.

Así, el final del siglo VII y el comienzo del VIII, y no la época de las primeras conquistas árabes, constituyen el momento del verdadero cambio en la historia de Europa y del Próximo Oriente. Esto ocurrió en primer lugar en una prolongada confrontación con Bizancio. En las últimas décadas del siglo VII las fronteras entre los mundos cristianos y musulmán se endurecieron notablemente. En los años 680/681, el VI Concilio Ecuménico de Constantinopla trató a los patriarcas de Antioquía, Jerusalén y Alejandría como gentes que no formaban ya parte del mundo cristiano bizantino. En el 695 se acuñaron las primeras monedas totalmente árabes. En el 699 el griego fue sustituido por el árabe en la cancillería de Damasco. Entre el 706 y el 714 fue edificada la gran mezquita de esta capital para eclipsar la inasequible magnificencia de las iglesias imperiales de Siria y Palestina. El Mediterráneo oriental comenzó a adoptar una faz islámica.

Los califas de Damasco envidaron toda su autoridad en su confrontación con el Imperio bizantino, el *Rūm,* el Romano. Pero Constantinopla se mantuvo firme: las dos grandes expediciones navales del 677-717 fueron rechazadas justo bajo las murallas de la ciudad.

No hay ninguna duda de que en aquella época Bizancio salvó a Europa, pero al derrotar a los musulmanes de Siria los emperadores bizantinos perdieron para siempre, involuntariamente, el Próximo Oriente.

Al haber perdido su juego en el Mediterráneo, el califato Omeya de Damasco no fue capaz de mantener por más tiempo el control de los musulmanes descontentos en Mesopotamia y Persia (Khurasan). El gobierno de los Omeyas fue sustituido por una dinastía sustentada por los persas islamizados: la Abasida. La revuelta comenzó en Irán, en el 750; su éxito se selló con la fundación de Bagdad en el 762. Esto supuso el final de la supremacía arábiga. Como escribió un musulmán en el siglo siguiente: «La dinastía Omeya era un imperio árabe; la Abasida, un imperio persa».

Así, al final, fueron las tradiciones de Khusro I Anoshirwan las que ganaron la partida a las de Justiniano I. Los califas de Damasco habían plantado el Imperio árabe en un terreno menos fértil de lo que pensaban. Habían efectuado sus cálculos sin contar con la consistencia de los sentimientos comunitarios de los cristianos en Egipto y Siria desde la época de Justiniano en adelante. Los sirios y los coptos se habían acostumbrado a mantener su identidad frente a los poco simpáticos gobernantes. Como súbditos de los Omeyas se mantuvieron totalmente alejados. El Estado islámico de esta dinastía se sintió oprimido por las imponentes e inasimilables tradiciones de la cuenca oriental mediterránea.

En Oriente, sin embargo, la dominación árabe estuvo siempre más firmemente establecida. Las guarniciones de Kufa y Bosra eran nuevas fundaciones no empequeñecidas por un pasado ajeno. Y en Mesopotamia y Persia la clase gobernante musulmana fue capaz de crear un vasto reservorio de voluntarios dispuestos a todo, pues los árabes habían engullido la totalidad del Imperio sasánida. Ya no había ningún Estado sobreviviente al que los persas pudieran dirigir sus ojos como los cristianos del Mediterráneo miraban aún hacia Bizancio. En algunos lugares de la meseta irania el zoroastrismo continuaba todavía. Las vigorosas polémicas zoroástricas del siglo IX,

por ejemplo, dieron nacimiento a amargas fantasías que turbaron al cristianismo medieval y al del Renacimiento: la leyenda de los tres impostores, Moisés, Cristo y Mahoma (un sesgado comentario, desde la distante Persia, sobre las tres fuerzas que habían preocupado en mayor grado a los hombres mediterráneos de nuestra época). Pero la continua tendencia del Imperio sasánida tardío había consistido en identificar religión y sociedad: ambas eran «hermanas gemelas». Los persas, por consiguiente, nunca habían desarrollado ese sentimiento profundo de identidad religiosa que había mantenido a los Omeyas siempre a distancia de los cristianos de la cuenca del Mediterráneo. Khusro I había enseñado a los *dekkans*, los caballeros-cortesanos de Persia, a tener ante sus ojos un monarca fuerte en Mesopotamia. Bajo la férula de los árabes, los *dekkans* se hicieron con rapidez indispensables. Se dispusieron a tomar por asalto tranquilamente la clase gobernante del Imperio árabe. A mediados del siglo VIII se habían constituido en la espina dorsal del nuevo Estado islámico. Era de nuevo su imperio; y en aquellos momentos, en un árabe perfecto, vertieron su desprecio sobre el recalcitrante beduino que había osado elevar las maneras del desierto sobre la ordenada majestad del trono de los Khusro.

Así pues, en la centuria que siguió a la fundación de Bagdad, especialmente durante el reinado de Harun al-Rashid (788-809) y sus sucesores, un mundo que nunca había perdido el contacto con sus raíces de la Antigüedad tardía gozó de una eflorescencia final en su última transformación musulmana en lengua árabe.

Bagdad distaba solo sesenta kilómetros de los desiertos recintos de Ctesifonte. El califa fue elevado por encima de los guerreros árabes gracias a un ceremonial de la corte sasánida. Sus burócratas intentaron recobrar la legendaria opulencia de los días de Khusro II Aparwez. Su estilo cultural volvió a revivir el *ethos* cortesano creado por vez primera en torno a Khusro I Anoshirwan; de un caballero árabe del siglo IX se esperaba todavía que supiera a «quién de sus vasallos Ardashir (el fundador del Imperio sasánida) había otorgado el título de rey».

El primer y decisivo contacto de los árabes con la filosofía griega siguió unos canales trazados por primera vez en el siglo VI. No fue un contacto directo con Bizancio, sino con el helenismo que perduraba de los clérigos de lengua siria en Mesopotamia, el que nutrió a los cortesanos de Harun al-Rashid con traducciones de Platón, Aristóteles y Galeno, al igual que antiguamente habían servido para colmar la curiosidad de Khusro I Anoshirwan.

Mesopotamia volvió a adquirir la posición central que había perdido desde la época de Alejandro Magno. Bagdad, con su muralla circular, no debía nada a las grandes ciudades del Imperio romano; era una mera encarnación de las ciudades orbiculares de Asiria y de Asia central. Las villas mediterráneas entraron en decadencia cuando las grandes caravanas evitaron sus territorios, transportando sus mercancías a lomos de camellos a través de océanos de arena que se extendían desde el Sáhara hasta el desierto de Gobi. En el norte de África y en Siria las ciudades que habían expedido su aceite y su grano a través del mar hasta Roma y Constantinopla desaparecieron entre las arenas. La costa mediterránea, tras haber sido el corazón del mundo civilizado, fue disminuyendo imperceptiblemente en importancia como la extremidad entumecida de un gran imperio euroasiático.

Las nuevas oportunidades comerciales se hallaban en manos persas. Y en manos persas también volvió a afirmarse el eterno atractivo de la lejana Asia como en la época sasánida primitiva. La mezquita y el templo de fuego podían contemplarse al lado de las plazas del mercado en Lopang y Cantón. Los prisioneros de guerra chinos procedentes de Asia central llevaron el arte de fabricación del papel a Bagdad en el 751. Simbad el Marino nunca consideró al mar Mediterráneo como digno de sus preocupaciones, pues la riqueza y el interés del Imperio Abasida se orientaba hacia el este, aguas abajo del Tigris y el Éufrates hasta la ruta marina que unía a Bosra directamente con Cantón.

La presión hacia el este de la enorme masa de Persia dentro del Imperio islámico fue la salvación de Europa. No fueron el fuego

griego de la flota bizantina fuera de las murallas de Constantinopla en el 717, ni la caballería franca de Carlos Martel en Tours, en el 732, los que detuvieron la máquina de guerra árabe. Fue la fundación de Bagdad. Con el establecimiento del califato Abasida los lentos ideales de una administración imperial bien organizada y costosa reemplazaron a la terrible movilidad de los ejércitos beduinos. En el nuevo mundo civilizado, el soldado se hallaba tan fuera de lugar como lo había estado entre los aristócratas ociosos del siglo IV occidental. Las realidades propias de la guerra santa, ahítas de sangre, con las que los primeros árabes habían tomado contacto con el mundo exterior cedieron el paso a una diplomacia meticulosa moldeada en el protocolo del «antiguo régimen» persa. En la corte de los califas, el mundo parecía rotar, como obra de relojería, en torno a Bagdad, como en un ceremonial de ensueño del rey de reyes. Justo poco tiempo antes de ser coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico de Occidente en el 800, Carlomagno recibió de Harun al-Rashid un gran manto y un elefante domesticado llamado Abul Abaz. Aunque el monarca franco no cayera en la cuenta de ello, el califa había repetido meramente con sus dones un gesto, consagrado por el tiempo, de Khusro I Anoshirwan, cuando en la gran festividad religiosa de primavera el rey de reyes donaba generosamente animales y arrojaba prendas de vestir a sus humildes servidores.

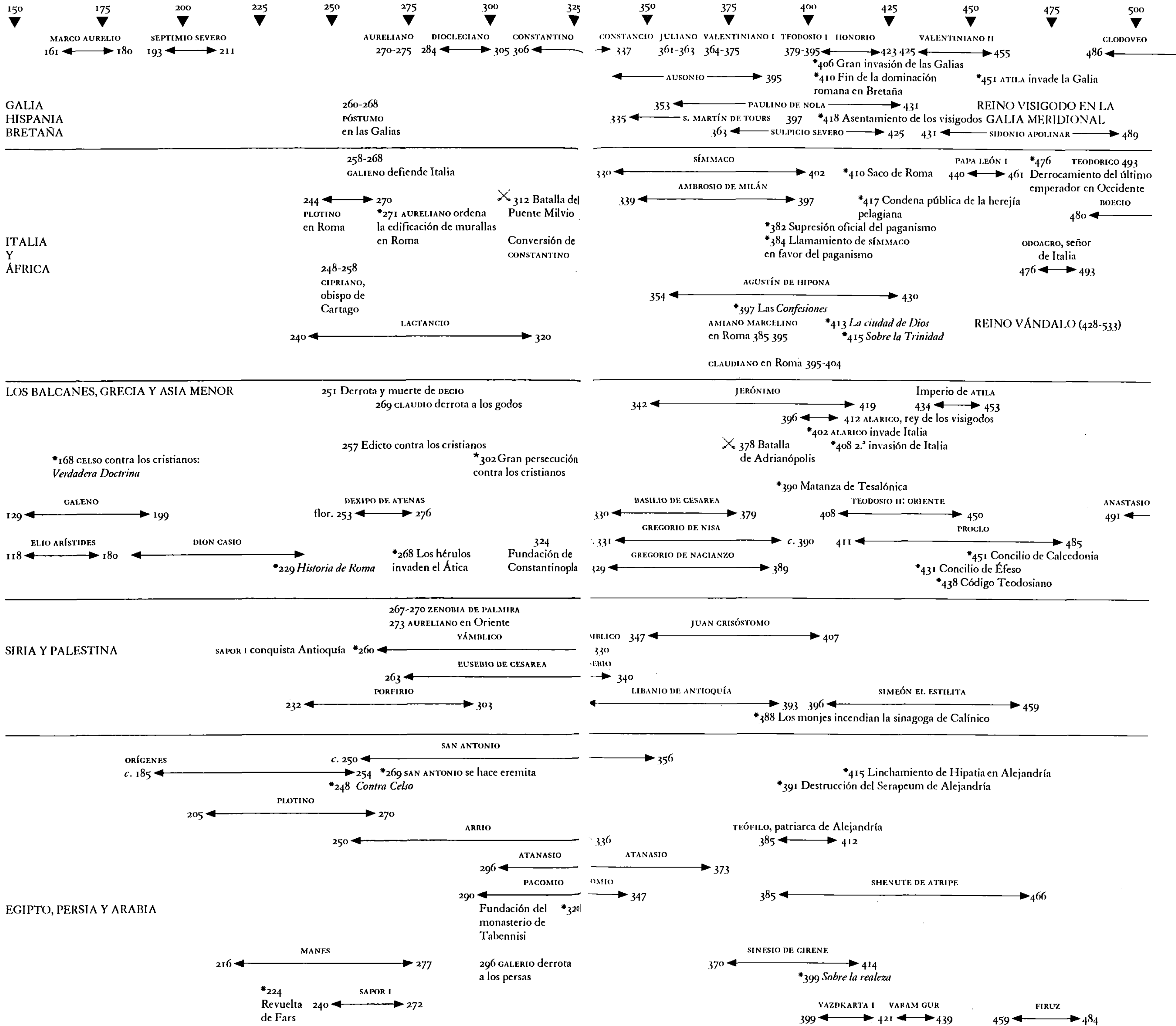
En la imaginación occidental, el imperio musulmán aparece como la quintaesencia del poder oriental. El islam debe esta orientación crucial no a Mahoma ni tampoco a los conquistadores del siglo VII, de excelente capacidad de adaptación, sino al imponente resurgir de las tradiciones persas orientales en los siglos VIII y IX.

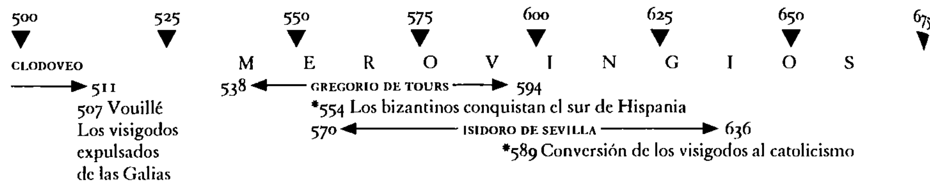
La división entre Oriente y Occidente, que se había ido difuminando en todo el período de la Antigüedad tardía por la confrontación de Bizancio y de Persia en el Creciente Fértil, se trasladó a lo largo de las riberas del Mediterráneo. El mundo musulmán dio la espalda a sus pobres vecinos cristianos de allende el mar. El hombre cultivado tomaba su lenguaje del desierto, y el estilo de su cultura procedía de Mesopotamia oriental. En el mundo más estable crea-

do por esta enorme mutación del equilibrio cultural, el Occidente europeo podía crear una identidad propia. Pero el estudioso de la Antigüedad tardía, que cae en la cuenta de lo que la cultura europea debe al fructífero intercambio entre las poblaciones del Creciente Fértil —abierto, por un extremo, a un imperio basado en el mar, y, por el otro, a la meseta irania— puede estimar el costo enorme de la sima siempre abierta a través del Mediterráneo a lo largo de toda la Edad Media.

CRONOLOGÍA (150-825 d. C.)

(Los acontecimientos más importantes van marcados con un asterisco)


150
175
200
225
250
275
300
325
350
375
400
425
450
475
500
MARCO AURELIO
161 180
SEPTIMIO SEVERO
193 211
AURELIANO
270-275
DIOCLECIANO
284 305
CONSTANTINO
306
CONSTANCIO
337
JULIANO
361-363
VALENTINIANO I
364-375
TEODOSIO I
379-395
HONORIO
423
VALENTINIANO II
425 455
CLODOVEO
486
*406 Gran invasión de las Galias
AUSONIO
395
*410 Fin de la dominación romana en Bretaña
*451 ATILA invade la Galia
GALIA
HISPANIA
BRETAÑA
260-268
PÓSTUMO
en las Galias
353
PAULINO DE NOLA
431
REINO VISIGODO EN LA GALIA MERIDIONAL
335
S. MARTÍN DE TOURS
397
*418 Asentamiento de los visigodos
363
SULPICIO SEVERO
425
431
SIDONIO APOLINAR
489
258-268
GALIENO defiende Italia
330
SÍMMACO
402
*410 Saco de Roma
PAPA LEÓN I
440 461
*476 Derrocamiento del último emperador en Occidente
TEODORICO 493
244 270
PLOTINO
en Roma
*271 AURELIANO ordena la edificación de murallas en Roma
312 Batalla del Puente Milvio
Conversión de CONSTANTINO
339
AMBROSIO DE MILÁN
397
*417 Condena pública de la herejía pelagiana
BOECIO
480
*382 Supresión oficial del paganismo
*384 Llamamiento de SÍMMACO en favor del paganismo
ITALIA
Y
ÁFRICA
ODOACRO, señor de Italia
476 493
248-258
CIPRIANO, obispo de Cartago
354
AGUSTÍN DE HIPONA
430
*397 Las Confesiones
AMIANO MARCELINO en Roma 385 395
*413 La ciudad de Dios
*415 Sobre la Trinidad
REINO VÁNDALO (428-533)
240
LACTANCIO
320
CLAUDIANO en Roma 395-404
LOS BALCANES, GRECIA Y ASIA MENOR
251 Derrota y muerte de DECIO
269 CLAUDIO derrota a los godos
342
JERÓNIMO
419
Imperio de ATILA
434 453
396 412 ALARICO, rey de los visigodos
*402 ALARICO invade Italia
*408 2.ª invasión de Italia
257 Edicto contra los cristianos
378 Batalla de Adrianópolis
*168 CELSO contra los cristianos: Verdadera Doctrina
*302 Gran persecución contra los cristianos
*390 Matanza de Tesalónica
GALENO
129 199
DEXIPO DE ATENAS
flor. 253 276
330
BASILIO DE CESAREA
379
408
TEODOSIO II: ORIENTE
450
ANASTASIO
491
ELIO ARÍSTIDES
118 180
DION CASIO
*229 Historia de Roma
*268 Los hérulos invaden el Ática
324 Fundación de Constantinopla
331
GREGORIO DE NISA
c. 390
411
PROCLO
485
329
GREGORIO DE NACIANZO
389
*451 Concilio de Calcedonia
*431 Concilio de Éfeso
*438 Código Teodosiano
267-270 ZENOBIA DE PALMIRA
273 AURELIANO en Oriente
SIRIA Y PALESTINA
SAPOR I conquista Antioquía *260
YÁMBLICO
330
347
JUAN CRISÓSTOMO
407
263
EUSEBIO DE CESAREA
340
232
PORFIRIO
303
LIBANIO DE ANTIOQUÍA
393
396
SIMEÓN EL ESTILITA
459
*388 Los monjes incendian la sinagoga de Calínico
SAN ANTONIO
c. 250
356
ORÍGENES
c. 185 254
*269 SAN ANTONIO se hace eremita
*248 Contra Celso
*415 Linchamiento de Hipatia en Alejandría
*391 Destrucción del Serapeum de Alejandría
205
PLOTINO
270
250
ARRIO
336
TEÓFILO, patriarca de Alejandría
385 412
296
ATANASIO
373
290
PACOMIO
347
Fundación del monasterio de Tabennisi
*320
385
SHENUTE DE ATRIPE
466
EGIPTO, PERSIA Y ARABIA
216
MANES
277
296 GALERIO derrota a los persas
370
SINESIO DE CIRENE
414
*399 Sobre la realeza
*224 Revuelta de Fars
240
SAPOR I
272
399
YAZDKARTA I
421
VARAM GUR
439
459
FIRUZ
484

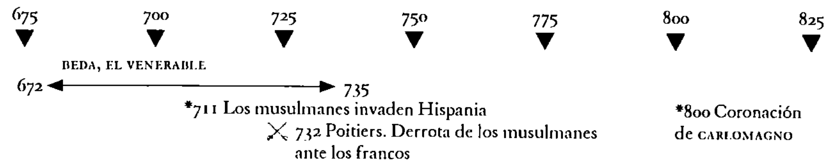


500 525 550 575 600 625 650 675

CLODOVEO ——→ 511
507 Vouillé
Los visigodos
expulsados
de las Galias

M E R O V I N G I O S

538 ←— GREGORIO DE TOURS —→ 594
*554 Los bizantinos conquistan el sur de Hispania
570 ←— ISIDORO DE SEVILLA —→ 636
*589 Conversión de los visigodos al catolicismo



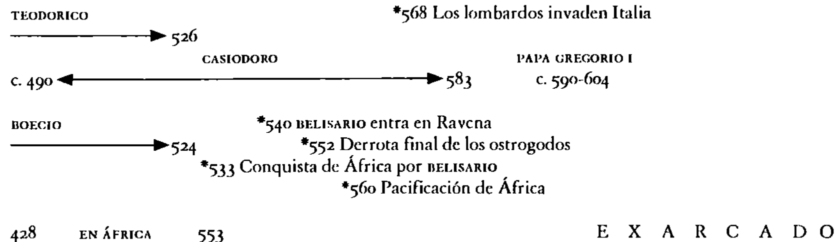
675 700 725 750 775 800 825

BEDA, EL VENERABLE
672 ←——→ 735
*711 Los musulmanes invaden Hispania
⚔ 732 Poitiers. Derrota de los musulmanes
ante los francos

*800 Coronación
de CARLOMAGNO

R E I N O V I S I G O D O E N H I S P A N I A (507-711)

R E I N O L O M B A R D O



TEODORICO
——→ 526

*568 Los lombardos invaden Italia

CASIODORO
c. 490 ←——→ 583

PAPA GREGORIO I
c. 590-604

BOECIO
——→ 524

*540 BELISARIO entra en Ravena
*552 Derrota final de los ostrogodos
*533 Conquista de África por BELISARIO
*560 Pacificación de África

*698 Los musulmanes conquistan Cartago

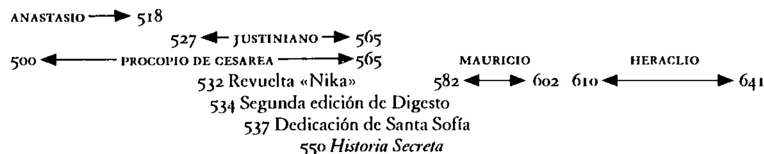
428 EN ÁFRICA 553 E X A R C A D O B I Z A N T I N O

*548 Comienzo de las invasiones eslavas

I M P E R I O Á V A R O

Asentamiento eslavo en los Balcanes

*559 Invasión de los búlgaros

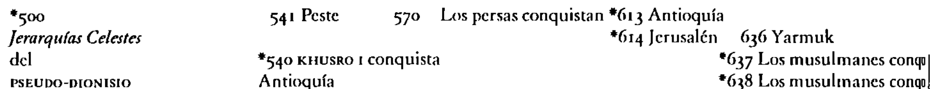


ANASTASIO ——→ 518
527 ← JUSTINIANO → 565
500 ←— PROCOPIO DE CESAREA —→ 565
532 Revuelta «Nika»
534 Segunda edición de Digesto
537 Dedicación de Santa Sofía
550 *Historia Secreta*

MAURICIO
582 ←→ 602

HERACLIO
610 ←——→ 641

*677 Asedio de Constantinopla por los musulmanes
*680 VI Concilio Ecuménico
717 Derrota de los musulmanes ante los muros de Constantinopla

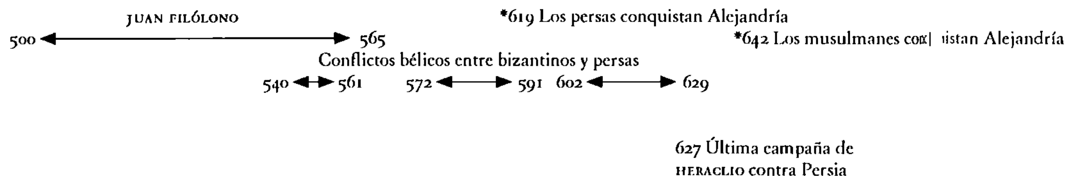


*500
Jerarquías Celestes
del
PSEUDO-DIONISIO

541 Peste
*540 KHUSRO I conquista
Antioquía

570 Los persas conquistan *613 Antioquía
*614 Jerusalén 636 Yarmuk
*637 Los musulmanes conquistan Antioquía
*638 Los musulmanes conquistan Jerusalén

*706-714 Construcción de la Gran Mezquita de Damasco
*695 Acuñación de las primeras monedas musulmanas
*699 El árabe sustituye al griego en la Administración



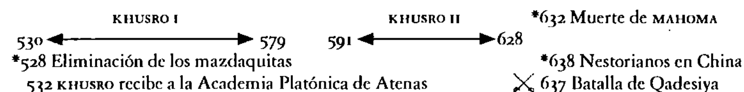
JUAN FILÓLONO
500 ←——→ 565

*619 Los persas conquistan Alejandría
*642 Los musulmanes conquistan Alejandría

Conflictos bélicos entre bizantinos y persas
540 ←→ 561 572 ←→ 591 602 ←→ 629

627 Última campaña de
HERACLIO contra Persia

*610 Primera visión de MAHOMA
*622 Huida de MAHOMA de La Meca
*632 Muerte de MAHOMA



KHUSRO I
530 ←——→ 579
*528 Eliminación de los mazdaquitas
532 KHUSRO recibe a la Academia Platónica de Atenas

KHUSRO II
591 ←——→ 628

*638 Nestorianos en China
⚔ 637 Batalla de Qadesiya

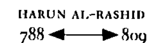


692 ←——→ 724
AL-HAYYAJ, gobernador de Mesopotamia

*750 Revuelta de los Abasidas

CALIFATO OMEYA (660-750)

*762 Fundación
de Bagdad



HARUN AL-RASHID
788 ←——→ 809

SOGDIA
Oxo
Kabul
MAR CASPIO
Gurgan
GURGAN
BRETAÑA
Dniéper
Rin
Colonia
Maguncia
Tréveris
Mosela
ALAMANES
Danubio
Estrasburgo
GALIA
Tours
Saona
Ródano
Viena
Burdeos
Toulouse
Marsella
Narbona
Lerins
Milán
Pavia
Po
Ravena
PANONIA
Estridonia
Sirmio
DALMACIA
Neso
Adrianópolis
Constantinopla
DOBRUDJA
Bósforo
MACEDONIA
ESTRECHO DE MÁRMARA
Tesalónica
Esmirna
Éfeso
Mileto
LIDIA
PUENTE MILVIO
Roma
Ostia
CAMPANIA
Noia
Vivarium
SICILIA
Piazza Armerina
CRETA
HISPANIA
Córdoba
Sevilla
Ceuta
Hippo Regia
Cartago
Tagaste
Timgad
ÁFRICA
MAR MEDITERRÁNEO
Lepcis Magna
Cirene
Tolemaida
CIRENAICA
MAR NEGRO
ARMENIA
CAPADOCIA
Calcedonia
Nicomedia
FRIGIA
Nisa
Cesarea
Nazianzo
Tarso
Tralles
CILICIA
CHIPRE
Tigris
MESOPOTAMIA
Edesa
MONTES HARRÁN
MONTES ZAGROS
Dastgard
Beit Selok (Kerkut)
Holwan
Ctesifonte
Eufrates
Naqsh-i-Rustan
Istakar
Persépolis
FARS
Basra
GOLFO PÉRSICO
Antioquía
SIRIA
Palmira
Dura-Europos
Kufa
Hira
Qadesiya
Damasco
Tiro
Gaza
DESIERTO DEL NEGUEV
Alejandría
EGIPTO
Oxirrinco
HIJAZ
Medina
YEMEN
MAR ROJO
La Meca
Tabennisi
Atripe
Nag-Hammadi
Tebas
TEBAIDA
NUBIA
Nilo
Tarso
Calínico
Eufrates
Antioquía
Apamea
SIRIA
Palmira
Baalbek
Damasco
Tiro
Tolemaida
Cesarea
Bostra
Gerasa
Yarmuk
Jerusalén
M'Shatta
Belén
Gaza

BIBLIOGRAFÍA

Por las razones que he ofrecido más arriba, este libro no puede ser meramente una historia de la «decadencia y caída del Imperio romano». Este problema ha generado muchos análisis agudos y pertinentes de la debilidad económica y política del Estado romano: cf. F. W. WALBANK, *The Awful Revolution*, Liverpool, 1969 [hay trad. cast.: *La pavorosa revolución*, Madrid, Altaya, 1997], y la visión de conjunto de las opiniones de los estudiosos realizada por S. MAZZARINO, *The End of the Ancient World*, Londres, 1966.

Nuestro libro tampoco es una perspectiva de conjunto de las estructuras administrativas y sociales; para este problema, véase A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire*, 3 vols., Oxford, 1964, a quien nos referimos como JONES, LRE, que es un libro fundamental. Las relaciones siempre cambiantes de los grupos dentro del mundo romano y la interrelación de sus divergentes tradiciones culturales nos interesan directamente; sobre este tema, cf. R. MACMULLEN, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge, Mass., 1963, y *Enemies of the Roman Order*, Oxford, 1967, que contiene puntos de vista de mucho valor. He intentado justificar ampliamente muchas de las interpretaciones ofrecidas en este libro en diversos artículos reunidos ahora en un solo volumen, titulado *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1971.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I.I

La obra de M. ROSTOVTZEFF, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 vols., 2.ª ed., Oxford, 1957 (existe edición en castellano en Espa-

sa Calpe, Madrid, 1981), es básica junto con el trabajo de F. MILLAR *et alii*, *The Roman Empire and its Neighbours*, Londres, 1967 (existe edición en castellano en Madrid, Siglo XXI, 1987); G. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, y F. MILLAR, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964.

CAPÍTULO I.2

Los cambios del siglo III no pueden considerarse como el final de la civilización antigua (así, por ejemplo, ROSTOVTZEFF, *op. cit.*): la amplitud de su impacto ha sido delimitado estrictamente por R. RÉMONDON, *La crise de l'empire romain*, París, 1964 [hay trad. cast.: *La crisis del Imperio romano, de Marco Aurelio a Anastasio*, Barcelona, Labor, 1984], y F. MILLAR, *The Roman Empire*.

Sobre la formación de la nueva clase gobernante y sus repercusiones en la religión y la cultura, cf. A. H. M. JONES, «The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity», en *The Conflict between Paganism and Christianity*, ed. Momigliano, Oxford, 1963. Sobre la cultura de la clase superior del Bajo Imperio, cf. H. I. MARROU, *History of Education in the Ancient World*, Londres, 1956 (existe edición en castellano en Madrid, Akal, 1985), y *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4.ª ed., París, 1958; cf. A. CAMERON, «Wandering Poets: a literary movement in Byzantine Egypt», *Historia* XIV, 1965.

CAPÍTULO I.3

A. PIGANIOL, *L'Empire Chretien*, *Histoire romaine* IV, 2, París, 1947, es el mejor estudio de conjunto sobre el siglo IV. Para el nuevo «estilo» en la vida política y social cf. S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, 1951, y el estudio muy detallado de G. DE STE-CROIX, «Suffragium from Vote to Patronage», *British Journal of Sociology* V, 1954. Sobre el comportamiento público y su ceremonial, de un estilo más teatral, y sobre sus orígenes populares, cf. R. MACMULLEN, «Some Pictures in Ammianus Marcellinus», *Art*

Bulletin, XLVI, 1964. Para las aristocracias locales, cf. K. STROHER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tubinga, 1948, y A. CHASTAGNOL, *La prefecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, París, 1960. Sobre ciudades y palacios, cf. R. MEIGGS, *Roman Ostia*, Oxford, 1960, y D. LEVI, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton, 1947. Para el contraste económico entre Oriente y Occidente, cf. JONES, LRE, II, 1064-1068. Sobre la fortaleza de la vida urbana en Oriente, cf. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche*, París, 1955, y D. CLAUDE, *Die byzantinische Stadt im VI. Jahrhundert*, Múnich, 1969. Las profundas raíces de la autocracia imperial en Oriente han sido señaladas con precisión por F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington, 1966.

CAPÍTULO 2.1

A. J. FESTUGIÈRE, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, 4 vols., París, 1944-1954, y E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965 [hay trad. cast.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975], son caracterizaciones muy acertadas del cambio en los sentimientos religiosos. A pesar de algunas eventuales especulaciones como en *Le Origini dello Gnosticismo. Studies in the History of Religions XII*, Leiden, 1967, conocemos muy poco acerca del trasfondo social de estos cambios; cf. P. BROWN, «Approaches to the Religious Crisis of the Third Century», *English Historical Review*, LXXXIII, 1968.

CAPÍTULO 2.2

A. D. NOCK, *Conversion*, Oxford, 1933, describe la expansión y la importancia social de los nuevos cultos en el Imperio romano. Sin embargo, nos falta aún un estudio del contexto social del cristianismo. A. HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity*, Londres, 1904/1905, revisada en 1908, analiza los testimonios tomados principalmente de EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, Madrid, BAC, 1977, y W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, un estudio que incita a pensar, aunque es

parcial. Conocemos bastante más sobre la oposición de la sociedad pagana respecto a la Iglesia cristiana y (viceversa): cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1968, para la crítica pagana, y G. DE STE-CROIX, «Why were the early Christians persecuted?», *Past and Present*, XXVI, 1963.

CAPÍTULO 2.3

F. MILLAR, «Dexippus», *Journal of Roman Studies*, LIX, 1969, ha demostrado la tenacidad de la aristocracia y la «intelligentsia» griegas, que forman el trasfondo del resurgimiento neoplatónico. Sobre Plotino, cf. E. R. DODDS, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journal of Roman Studies*, L, 1960, y P. HADOT, *Plotin*, París, 1963 [hay trad. cast.: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004], que son guías muy seguras. Sobre el platonismo tardío, cf. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. Amstrong, Cambridge, 1967. Sobre el neoplatonismo en Occidente, cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, Londres, 1967 (existe edición en castellano en Revista de Occidente, Madrid, 1970); en Alejandría, cf. J. MARROU, «Synesius of Cyrene», *The Conflict between Paganism and Cristianity*; en Atenas, cf. A. CAMERON, «The Last Days of the Academy at Athens», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, CXLV, 1969, sobre la influencia del paganismo de época tardía, que invadió todos los estratos de la sociedad, en la cosmovisión de la Edad Media, cf. C. S. LEWIS, *The Discarded Image*, Cambridge, 1964.

CAPÍTULO 2.4

Sobre Constantino, cf. A. H. M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, Londres, 1948. Sin embargo, si lo comparamos con la atención que se ha dispensado a la política estatal religiosa de Constantino, el clima intelectual de su época nos es muy poco conocido, cf. J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechischrömischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, y A. PIGANIOL, *L'Empereur Constantin*, París, 1932. Sobre el crecimiento de la auto-

cracia en el reinado de Constancio II, cf. G. DRAGON, «L'Empire romain d'Orient au IV siècle et les traditions politiques de l'hellénisme», *Travaux et memoires*, III, 1968. Sobre Juliano, cf. sus *Obras* (edic. en griego y traducción inglesa por Wright, *Loeb Classical Library*, 3 vols., 1953-1954), y J. BIDEZ, *Vie de l'empereur Julien*, París, reimp. 1965. ¡Necesitamos un estudio nuevo! Sobre el cristianismo y la cultura clásica, cf. N. H. BAYNES, «Hellenistic Civilisation and East Rome», *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres, 1955; y sobre la cultura local, cf. P. BROWN, «Christianity and Local Culture in Late Roman North Africa», *Journal of Roman Studies*, LVIII, 1968.

CAPÍTULO 2.5

D. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford, 1966 [hay trad. cast.: *El desierto: una ciudad*, Bilbao, Desclée de Bouwer, 1991], es un libro humano y digno de fiar. A. VÖÖBUS, *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, II, Lovaina, 1960, es un retrato espectacular de las excentricidades del espíritu en Siria. El papel de los hombres santos en la sociedad bizantina aparece ilustrado en las traducciones de E. DAWES y N. H. BAYNES, *Three Byzantine Saints*, Oxford, 1948, y de A. J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, 4 vols., París, 1961-1965. Sobre las limosnas y la riqueza de la Iglesia, cf. JONES, LRE, II, 920-929, y F. VAN DER MEER, *Early Christian Art* (trad. de Peter y Friedl Brown, Londres, 1967), que es un trabajo excelente sobre el estilo y la función del arte eclesiástico.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 1.1

S. DILL, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, Londres, 1898, Meridian, 1958, sigue siendo todavía una guía deliciosa y completa. Sobre el paganismo aristocrático, cf. H. BLOCH, *The Conflict between Paganism and Christianity*, modificado por P. BROWN, «Aspects of the Christianisation of the Roman Aristocracy», *Journal of Roman Studies*,

LI, 1961, y A. CAMERON, «The Date and Identity of Macrobius», *Journal of Roman Studies*, LVI, 1966. Para la cultura latina, cf. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident*, París, 1948; P. CAMUS, *Ammien Marcellin*, París, 1967; R. SYME, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1868; P. BROWN, «Pelagius and his Supporters» y «The Patrons of Pelagius», *Journal of Theological Studies*, n. s. XIX, 1968, y XXI, 1970; A. CAMERON, *Claudian*, Oxford, 1970. No poseemos ningún estudio que aborde convenientemente la cultura y la idiosincrasia de san Jerónimo. Para las actitudes políticas y sociales de la aristocracia, cf. PASCHOUD, *Roma aeterna*, París, 1966.

Estudios sobresalientes sobre la estructura de las tribus bárbaras y sobre su adaptación a las condiciones de vida del Imperio romano son los de A. THOMPSON, *The Early Germans*, Oxford, 1965; *The Visigoths in the Time of Ulfilas*, Oxford, 1966; *The Goths in Spain*, Oxford, 1969 [hay trad. cast.: *Los godos en España*, Madrid, Alianza, 2007].

Contra muchos estudiosos, que acentúan la evolución imperceptible de una sociedad «bárbara» subromana en Occidente, quisiera insistir sobre la intolerancia absolutamente consciente de la población romana como factor que coadyuvó a aislar las minorías bárbaras, cf. P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, 1964, y M. WALLACE-HADRILL, «Gothia and Romania», *The Long-Haired King*, Londres, 1962. Los francos que se «integraron» gozaron de una fortuna notablemente diferente como clase gobernante católica, tal como WALLACE-HADRILL, *op. cit.*, ha sostenido con toda razón.

CAPÍTULO I.2

En general, cf. M. WALLACE-HADRILL, *The Barbarian West*, Oxford, 1966. Sidonio Apolinar es nuestro mejor expositor, cf. C. E. STEVENS, *Sidonius Apollinaris*, Oxford, 1961. *La Historia de los Francos* de GREGORIO DE TOURS puede consultarse en la traducción inglesa de O. M. DALTON; cf. WALLACE-HADRILL, «The Work of Gregory of Tours», en *The Long-Haired Kings; Proceedings of the British Academy*, XLI, 1955, y M. WES, *Das Ende des Kaisertums im Westen des römischen Reiches*, La Haya, 1967, que son excelentes. La visión de conjunto de J. RICHÉ, *Éducation et Culture dans l'Occident*

barbare, París, 1962, tiene el mérito de señalar la función social de la cultura clásica en Occidente. La reconquista de Justiniano fue contemplada con desconfianza por muchos de sus contemporáneos (cf. cap. XII), y hoy día también por aquellos medievalistas que se ocupan de Occidente, quienes tienden a considerar el papado como una institución esencialmente «occidental», y a Roma como la capital de Occidente; de este modo despachan rápidamente a los emperadores orientales como lamentables entrometidos, cf. P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, Londres, 1971, quien nos ofrece los elementos suficientes para corregir esta opinión.

CAPÍTULO 2.1

Para la historia social y económica del Imperio oriental, cf. JONES, LRE, I, 202-37. Sobre Constantinopla, cf. BECK, «Senat und Volk von Konstantinopel», *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, 1966, y G. DOWNEY, *Constantinople in the Age of Justinian*, Londres, 1964. Sobre el Hipódromo y las facciones del circo, cf. A. CAMERON, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford, 1971. Sobre el latín y la idea de imperio en Constantinopla, cf. G. DRAGON, «Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'État», *Revue Historique*, CCXLI, 1969. G. MATHEW, *Byzantine Aesthetics*, Londres, 1963, es una evocación brillante de los gustos y los puntos de vista de los burócratas-eruditos.

Sobre la prosperidad y creatividad de las provincias orientales, cf. P. DU BOURGUET, *L'Art Copte*, París, 1968; G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, 3 vols., París, 1953-1958; J. B. SEGAL, *Edessa, The Blessed City*, Oxford, 1970. La religiosidad bizantina dependía de esas provincias, cf. P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruselas, 1950, y G. MATHEW, «The Christian Background», *The Cambridge Medieval History*, IV, I, Cambridge, 1966. Así se explica la notable oposición a la ascensión de Constantinopla como «capital» eclesiástica del Imperio, cf. N. H. BAYNES, «Alexandria and Constantinople», *Byzantine Studies*. El estudio de las repercusiones del Concilio de Calcedonia ha quedado oscurecido no tanto por los prejuicios teológicos como por la decisión de muchos estudiosos modernos de explicar —o de eliminar— la oposición

religiosa de los provinciales de Oriente como una expresión del descontento social o político, cf. A. H. M. JONES, «Were the Ancient Heresies national or social movements in disguise?», *Journal of Theological Studies*, n. s. X, 1959, quien nos ofrece un correctivo de esta perspectiva. La obra *Das Konzil von Chalkedon*, ed. A. GRILL-MEIR y H. BACHT, 2 vols., Würzburg, 1951-1953, ofrece suficiente material para que el lector cuidadoso pueda formarse su propia opinión. Sobre Anastasio, cf. P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire*, Madison, 1939.

CAPÍTULO 2.2

La obra de P. N. URE, *Justinian and His Age* (Pelican Harmondswort, 1951) [hay trad. cast.: *Justiniano y su época*, Madrid, EDERSA, 1963], está escrita con buen gusto. La negra pintura de Procopio en su *Historia Secreta* (trad. inglesa de G. A. Williamson, Penguin Classics, Harmondsworth, 1969), que se presupone en muchas páginas de su *Historia de las guerras*, influye todavía en muchos puntos de vista modernos. El libro de JONES, LRE, I, págs. 266-302, es el relato más apropiado.

Sobre problemas militares, cf. J. TEALL, «Barbarians in the Army of Justinian», *Speculum*, XL, 1965. Sobre la evolución de la diplomacia bizantina, cf. D. OBOLENSKY, «The Empire and its Northern Neighbours», en *The Cambridge Medieval History*, IV, I, Cambridge, 1966, que es una visión de conjunto magistral (incluye también una exposición del problema de los asentamientos de eslavos).

CAPÍTULO 2.3

Sobre Persia propiamente, A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague-París, 1936, y R. FRYE, *The Heritage of Persia*, Londres, 1963 [hay trad. cast.: *La herencia de Persia*, Barcelona, Guadarrama, 1965], y *Persia e il mondo grecoromano*, Roma, 1966, que contiene algunos estudios relevantes.

Sobre la vida religiosa y social de Mesopotamia, cf. B. SEGAL, «The Mesopotamian communities from Julian to the Rise of Islam», *Procee-*

dings of the British Academy, XLI, 1955; J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, vols. II-V, Leiden, 1966-1970, y V. PIGULEVSKAJA, *Les villes dans l'état iranien*, París, 1963. Sobre las relaciones culturales con Bizancio a través de las comunidades cristianas de Mesopotamia, cf. P. BROWN, «The Diffusion of Manicheism in the Roman Empire», *Journal of Roman Studies*, LIX, 1969. Actitudes bizantinas hacia Persia: cf. AVERIL CAMERON, «Agathias on the Sassanians», *Dumbarton Oaks Papers*, XXIII, 1969.

CAPÍTULO 2.4

Muchos historiadores consideran el reinado de Justiniano como el clímax trágico del Estado romano tardío, y estiman la época de Heraclio como el comienzo del Bizancio medieval. Como resultado de este punto de vista no se ha considerado suficientemente el final del siglo VI como un período de interés crucial por sí mismo. Sobre la tradición clásica a finales del siglo VI, cf. AVERIL CAMERON, «The "Scepticism" of Procopius», *Historia*, XV, 1966, y *Agathias*, Oxford, 1970. Sobre Juan Filópono, cf. S. SAMBURSKY, *The Physical World of Late Antiquity*, Londres, 1962 [hay trad. cast.: *El mundo físico a finales de la Antigüedad*, Madrid, Alianza, 2009]. Sobre la conservación de los textos clásicos, cf. I. REYNOLDS y N. WILSON, *Scribes and Scholars*, Oxford, 1968 [hay trad. cast.: *Copistas y filólogos*, Madrid, Gredos, 1995]. Sobre Europa occidental, cf. J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique de l'Espagne Wisigothique*, 2 vols., París, 1959 [hay trad. cast.: *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, Encuentro Ediciones, 2002]. Sobre la cultura religiosa popular, cf. E. KITZINGER, «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm», *Dumbarton Oaks Papers*, VIII, 1954.

CAPÍTULO 3.1

La obra de TOR ANDRADE, *Mohammed*, Londres, 1936 [hay trad. cast.: *Mahoma*, Madrid, Cía. Europea Comunicación, 1991], pone de relieve las fuentes de las enseñanzas de Mahoma en la religiosidad ascética del

Próximo Oriente, y M. WATT, *Muhammed at Mecca* y *Muhammad at Medina*, Oxford, 1953 y 1955, destaca los problemas inmediatos de la sociedad árabe. I. GOLDZIHER, *Muslim Studies*, trad. de S. Stern, Londres, 1968, ha visto claramente la tensión entre lo que predicaba el islam y lo que los beduinos estaban dispuestos a practicar.

CAPÍTULO 3.2

La obra de MONNERET DE VILLARD, *Introduzione allo studio dell'archaeologia islamica*, Venecia, 1966, es una descripción brillante de la continuidad de las formas sociales y artísticas en el Próximo Oriente. Sobre la supervivencia de la cultura de la Antigüedad tardía, tanto bizantina como persa, y de su recepción por los árabes, cf. GOLDZIHER, *op. cit.*; R. WALZER, *Greek into Arabic*, Londres, 1962, y R. PARET, «Contribution à l'étude des milieux culturels dans le Proche-Orient médiévale», *Revue Historique*, CCXXXV, 1966. Una desviación del centro de gravedad de la riqueza y de la civilización lejos de las costas del Mediterráneo en el surgimiento del califato Abasida (sobre este tema, cf. *Islam and the Trade of Asia*, ed. D. S. Richards, Londres, 1971, puede explicar el cambio en el desarrollo del comercio y la cultura de la Europa occidental, que tanto preocupaba a H. PIRENNE, *Mahomet and Carlemagne* (trad. inglesa de Miall, Londres, 1937 [hay trad. cast.: *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1985). La tesis de Pirenne se sigue debatiendo hoy día con acaloramiento y provecho, cf. A. RIISING, «The Fate of H. Pirenne's thesis on the consequences of the Islamic Expansion», *Classica et Medievalia*, XIII, 1952.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS